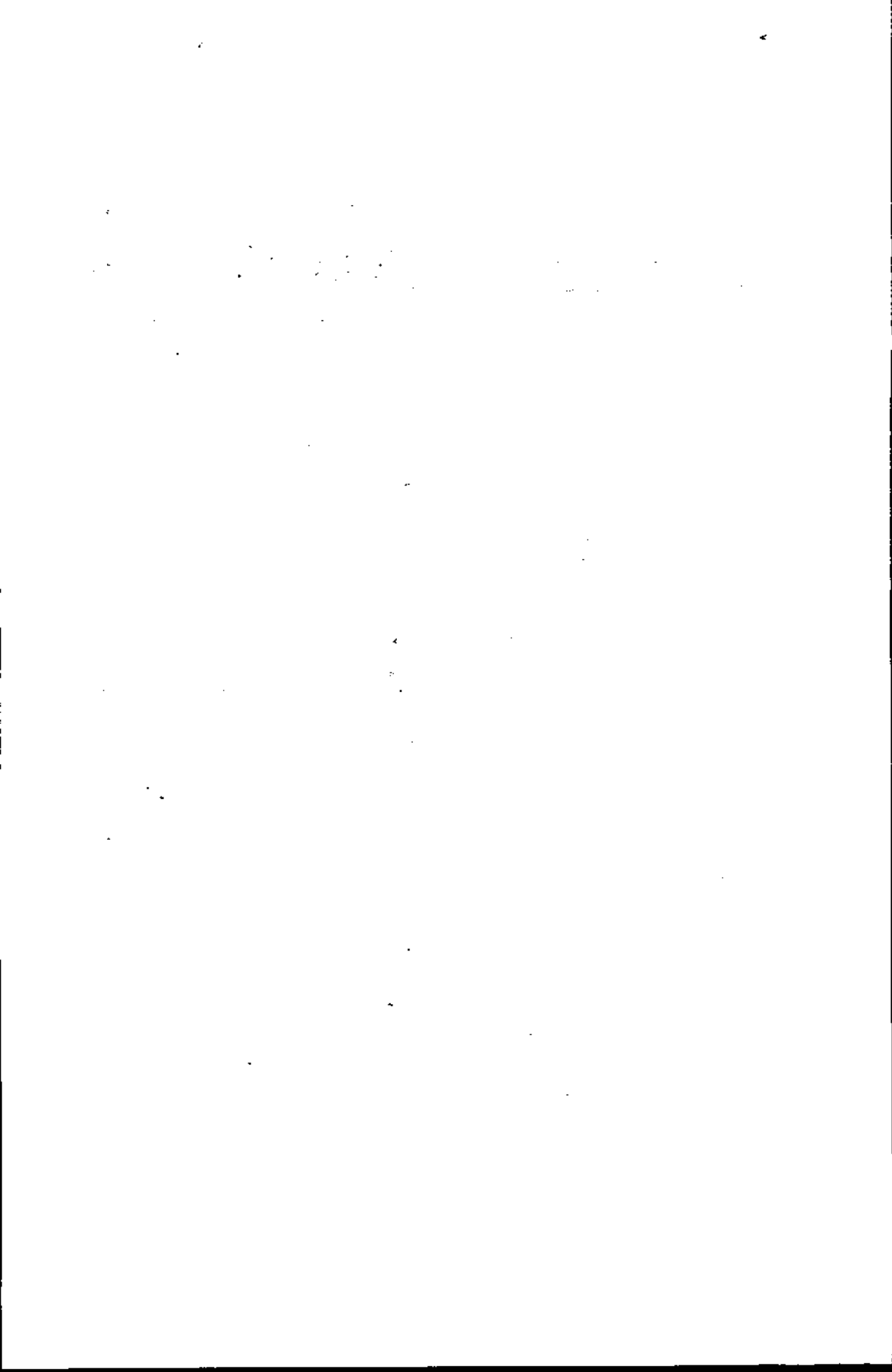
Pengetahuan dan Kesucian

Seyyed Hossein Nasr

Pengetahuan dan Kesucian

Pengetahuan dan Kesucian

Seyyed Hossein Nasr

Diterbitkan Pustaka Pelajar bekerjasama dengan
(CIIS) Centre for International Islamic Studies

Pengetahuan dan Kesucian

Judul Asli: Knowledge and the Secred

Seyyed Hossein Nasr

Penerjemah
Suharsono (*et. al.*)

Penyunting
Suharsono

Cetakan I, Januari 1997
PP.97.105

Perupa Cover
Buldanul Khuri

Pracetak
Ayu, Diah K, Bima & Herry

Penerbit
Pustaka Pelajar bekerjasama dengan
(CIIS) Centre for International Islamic Studies
Glagah UH IV/343 Telp. (0274) 381542
Yogyakarta 55164

Pencetak
Pustaka Pelajar Offset

ISBN: 979-8581-100-5

Prakata

KARYA-KARYA Prof. Dr. Sayyed Hossein Nasr, telah banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Hal itu sekaligus menunjukkan bahwa karya-karya beliau telah mendapatkan tempat dalam khasanah intelektual di Indonesia. Meskipun demikian, karya-karya terjemahan beliau, belumlah menunjukkan keseluruhan reputasi intelektualnya. Karena itu pula kami memberanikan diri untuk menerjemahkan karya besar beliau, *Knowledge and the Sacred,* sebagai upaya, bukan saja mengenal perspektifnya yang lebih utuh, tetapi juga berusaha untuk menjangkau kajian esoterisme Islam, dan juga agama-agama lain, khususnya keluarga agama Abramahik dan India.

Berbeda dengan karya-karya beliau yang telah banyak diterjemahkan di'Indonesia, buku *knowledge and the Sacred* ini, lebih banyak membahas tentang pengetahuan suci, *scientia sacra,* dari berbagai titik pandang agama-agama. Karena itu, penulis tidak saja memberikan analisisnya yang luas dan sekaligus mendalam dari sumber-sumber Islam, tetapi juga mengajak para pembaca untuk menjelajah sumber-sumber Timur lainnya. Apa yang menarik dari kajian ini adalah, kepiawian beliau dalam "melawankan" kebesaran wacana intelektual peradaban milenial Timur dengan wacana Barat modern dan sekuleristik.

Tetapi yang jauh lebih penting, adalah seruannya untuk "kembali" ke Timur, kembali kepada Asal dan sekaligus Sumber pengetahuan suci. Untuk itu, hampir sama dengan apa yang disarankan *syeikh al-isyraq,* Suhrawardi, Nasr juga menyerukan agar pembahasan-pembahasan intelektual disertai dengan kebajikan moral dan penyucian hati.

Akhirnya, sebagai penyunting kami merasa bersyukur dapat menghadirkan buku ini dalam bentuk terjemahan kepada para pembaca. Ucapan terima kasih kami sampaikan kepada sejumlah kolega kami, terutama Rofandi, Djamal, Shamir dan Agung yang terlibat intensif dalam proses terjemahan. Terima kasih yang sama juga perlu kami sampaikan kepada pihak penerbit Pustaka Pelajar,

atas kerjasamanya yang simpatik, dalam proses penerbitan buku ini.

Harapan kami semoga pembaca bisa memperoleh banyak manfaat dan pelajaran dari buku ini.

Billahit taufiq wal hidayah, ●

Penyunting

يامريم عليك السلام   بسم الله الرحمن الرحيم

Ya Maryam[u] 'alayka'l-salam
Bismi'Llah al-rahman al-rahim

Kata Pengantar

KETIKA *Gifford Lecture* pertama kali disampaikan di *University of Edinburgh* tahun 1889, kajian ini cukup intens dengan sejumlah nama teolog, filosof dan saintis terkenal Eropa dan Amerika, dan telah menghasilkan berbagai buku yang sangat berpengaruh di dunia modern. Lebih dari itu, sebagian dari karya-karya tersebut telah dihubungkan khususnya dengan idea-idea modern yang mencirikan dunia Barat, ketika Renaisance telah pula menyebar ke Timur, sejak abad yang lalu. Karena itu, ketika, empat tahun yang lalu kami berkunjung untuk menyampaikan kuliah yang prestisius ini, hal itu menarik bagi kita, tak hanya suatu perhargaan tunggal, akan tetapi juga kesempatan untuk menghadirkan perspektif tradisional peradaban-peradaban milenial Timur yang pertama kami terima, dan menerima undangan untuk menyampaikannya. Kenyataannya kami adalah Muslim dan sekaligus orang Timur pertama yang memiliki kesempatan untuk menyampaikan di *Gifford Lecture*, ketika kajian ini —yang memberi kesempatan bagi para pemikir (saintis, begitu juga filosof dan teolog) dari 'dunia' yang berbeda untuk menyampaikan pandangan-pandangannya tentang Teologi Natural dalam pengertiannya yang paling luas— pada *University of Edinburgh*, awalnya disampaikan hampir satu abad yang lalu, kami merasa hal itu adalah kewajiban kami untuk menyampaikan pada audensi Barat, bukan dari versi tangan kedua idea-idea modern tertentu atau *isme-isme* dalam *pseudo* Timur yang ditunjukkan sebagai peristiwa-peristiwa, tetapi dalam penegasan pandangan dunia yang kita miliki, untuk menjelaskan sejumlah aspek di mana kebenaran yang terdapat di jantung tradisi-tradisi Timur dan kenyataannya semua tradisi seperti itu, di mana pun ia ada, baik di Timur atau Barat.

Pengetahuan Timur senantiasa dihubungkan dengan kesempurnaan suci dan juga spiritual. Untuk mengetahui maksud akhirnya sehingga ditransformasikan oleh setiap proses mengetahui, sebagaimana tradisi-tradisi Barat juga telah dijelaskan selama berabad-abad, sebelum ia dimundurkan oleh sekulerisasi dan humanisme post abad pertengahan yang memaksa pemisahan mengetahui dari wujud dan

intelegensi dari kesucian. Bijaksanawan Timur senantiasa memiliki kesempurnaan spiritual; intelegensi yang akhirnya dilihat sebagai sakramen, dan pengetahuan yang secara pasti dihubungkan dengan kesucian dan aktualisasinya dalam wujud yang mengetahui. Dan hubungan ini senantiasa berlanjut di mana dan kapan pun tradisi itu tetap hidup, meskipun semuanya menyebarkan dunia modern.

Selama dua abad yang lalu, tak adanya analisa mahasiswa Barat tentang Timur, apakah sadar atau tidak, adalah instrumen dalam proses sekulerisasi Timur melalui destruksi tradisinya dengan menginterpretasikan pengetahuan sucinya melalui historisisme, evolusionisme, saintisme dan berbagai model lain, yang karena itu berarti kesucian direduksi ke profan. Kajian tentang Timur bagi mereka yang sebagian juga disebut orientalis, yang mereka sendiri dipengaruhi oleh berbagai gelombang sekulerisme di Barat, jauh dari ketaksalahan yang sederhana, latihan obyektif dalam kesarjanaan, telah memainkan peranan yang tidak kecil dalam transformasi masalah studi mereka. Lebih dari itu, usaha kesarjanaan tersebut secara tegas telah menghasilkan melalui salah satu cinta terhadap masalah atau pengabdian, meskipun banyak kekecualian yang harus dicatat dan dihargai, yang mana menghasilkan kajian berharga tentang berbagai aspek peradaban Timur. Karya-karya kesarjanaan modern yang sebagian besar berhubungan dengan Timur, kenyataannya adalah buah nalar analisis dan pengkajian tradisi yang tersekulerkan tentang sifat suci.

Dalam kajian ini tujuan kami dalam suatu pengertian, adalah membalikkan proses tersebut. Kajian ini mencoba menghidupkan kembali kualitas suci pengetahuan dan kebangkitan kembali tradisi intelektual secara sungguh-sungguh di Barat dengan bantuan tradisi-tradisi Timur yang masih hidup, di mana pengetahuan tidak pernah dipisahkan dari kesucian. Tujuan kita adalah menghubungkan, pertama-tama, dengan sebuah aspek kebenaran seperti itu yang berada dalam setiap sifat intelegensi, dan kedua, dengan kebangkitan perspektif sapiensial di Barat, di mana tanpa itu semua tak ada peradaban yang dapat bertahan hidup. Jika dalam proses ini kita kadang-kadang mengkritik aspek-aspek tertentu Barat, kita memandang bukan didasarkan pada pandangan rendah dan kebencian atau semacam "oksidentalisme" yang secara sederhana berkebalikan peran dengan tipe orientalisme tertentu yang telah mengkaji Timur dengan harapan pentransformasian pola-pola sucinya tentang kehidupan, jika

secara total tidak menghancurkan semua yang mencirikan Timur sebagaimana telah berlangsung beberapa abad yang lalu. Dalam melakukan kritik, apa yang dari titik pandang tradisional adalah salah secara murni dan sederhana, kami juga mempertahankan tradisi milenial Barat itu sendiri dan membawa sekali lagi kepada cahaya hikmah perenial, atau *sphia perennis,* yang sekaligus perenial dan universal, yang tidak pernah secara eksklusif Timur atau Barat. Ketika undangan untuk menyampaiakan *Gifford Lecture* sampai pada kami, kami tinggal dalam naungan tenggara lereng gunung Alborz yang anggun. Sedikit kami gambarkan bahwa teks kuliah itu sendiri ditulis tidak dalam kedekatan pemujaan gunung tersebut, tetapi dalam penandaan hutan belantaran yang hijau dan birunya laut, pantai timur Amerika Serikat. Tetapi manusia hidup dalam spirit dan bukan pada ruang dan waktu, sehingga, meskipun semua pemindahan yang tak dapat dipercaya dan kekacauan dalam kehidupan personal kami selama periode tersebut, apa yang muncul dalam halaman-halaman berikut ini adalah benih yang tumbuh yang secara murni terpahami, ketika kami menerima untuk menyampaikan kuliah dan mewakili suatu kontinuitas pemikiran dengan genesis intelektual karya ini, bahkan jika kondisi material dan manusiawi sehingga menarik perhatian selama periode realisasi idea-idea originalnya.

Ketika karya ini berusaha menjadi, sekaligus berfisat metafisik dan didasarkan pada kesarjanaan, ia berisi suatu teks terhadap mana secara aktual kuliah tersebut disampaikan, didasarkan pada *footnote* yang ekstensif, baik bersifat melengkapi teks ini maupun berperan sebagai pembimbing usaha lebih lanjut bagi mereka yang ditunjukkan argumen dan yang muncul dalam buku ini. Terhadap penyampaian kuliah ini dalam kemeriahan besar Scotland selama musim semi, keadaan kota Edinburgh semarak dengan bunga-bunga yang indah, kami menjadi yakin lebih daripada sebelumnya tentang perlunya hal tersebut daripada *footnote* yang ekstensif. Reaksi yang hidup dari audensi dan berbagai pertemuan dengan para anggotanya setelah kuliah tersebut, membawa kepada cahaya yang terang, yang menarik banyak di antara mereka dalam memburu argumen-argumen yang dimunculkan dalam karya ini, meskipun nyata bahwa titik pandangnya adalah tradisi yang berbeda dari apa yang sebagian besar menjadi perhatian para pengkaji *Gifford Lecture* beberapa tahun yang lalu.

Dalam penyiapan buku ini kami berhutang budi pada semua guru tradisional kami, baik di Timur maupun Barat yang selama be-berapa tahun telah membimbing kami ke sumber pengetahuan suci. Kami juga hendak menuangkan perasaan terima kasih kami khususnya kepada Frithjof Schuon, yang penjelasannya tentang ajaran-ajaran tradisional tidak tertandingi; direfleksikan, meskipun secara tidak sempurna, terhadap banyak halaman berikut ini. Kami juga ucapkan terima kasih pada Miss Kathleen O'Brien yang membantu kami dengan berbagai cara dalam penyiapan manuskrip ini untuk diterbitkan. ●

Seyyed Hossein Nasr

Daftar Isi

Bab I

Desakralisasikan Pengetahuan

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

Apakah sama orang yang mengetahui dan tidak mengetahui (Al-Qur'an).

Mengapa Engkau berdiri begitu jauh, Oh Tuhan? mengapa Engkau rahasiakan Diri-Mu di waktu yang sulit?
(Psalms)

DALAM permulaan Realitas, yang ada secara serentak adalah wujud, pengetahuan dan kebahagiaan (*sat, chit* dan â*nanda*[1] dalam khasanah tradisional Hindu atau *qudrah, hikmah* dan *rahmah* yang merupakan Nama-Nama Allah dalam Islam), dan kini yang pernah hadir "dalam permulaan", adalah pengetahuan yang senantiasa memiliki hubungan dengan Realitas primordial dan prinsipal, yang merupakan Kesucian dan sumber dari segala yang suci. Melalui aliran "sungai waktu" yang menurun dan berbagai refraksi dan refleksi Realitas atas berbagai cermin, baik manifestasi makrokosmos maupun mikrokosmos, pengetahuan kemudian terpisah dari wujud dan kebahagiaan. Pengetahuan pada gilirannya lebih dekat kepada kompleksitas eksternal dan terdesakralisasi, khususnya di antara segmen-segmen ras manusia yang telah dilibas proses modernisasi. Kebahagiaan yang merupakan buah penyatuan dengan Yang Esa dan aspek wewangian suci, kini hampir tidak dapat dicapai, berada di belakang genggaman mayoritas luas yang cenderung mendunia. Tetapi akar dan esensi pengetahuan terus dipisahkan dari kesucian. Bagi setiap substansi pengetahuan, adalah pengetahuan tentang Realitas yang merupakan Substansi Tertinggi. Kesucian seperti ini, dibandingkan terhadap semua tingkat eksistensi dan bentuk yang bermacam-macam tetapi tetap sebagai aksiden.[2] Intelegensi, yang merupakan instrumen pengetahuan dalam diri manusia, adalah

berkah terhadap kemungkinan mengetahui Yang Absolut. Ia bagai-kan cahaya yang memancar dari dan kembali kepada Yang Absolut dan kegunaan ajaibnya, ia sendiri merupakan bukti terbaik tentang Realitas yang absolut dan tidak terbatas.

Di surga manusia telah merasakan buah Pohon Kehidupan yang menyimbolkan pengetahuan unitif.[3] Tetapi ia juga merasakan Pohon Kebajikan dan Kejahatan, dan kemudian mengetahui segala sesuatu secara eksternal, dalam keadaan yang lain dan terpisah. Visi dualitas membutakannya terhadap pengetahuan primordial yang terdapat di jantung intelegensinya. Tetapi justru karena visi unitif terletak di pusat wujudnya, sebagaimana juga penempatan dasar intelegensi-nya, pengetahuan senantiasa memiliki akses kepada Yang Suci dan pengetahuan suci menandakan sebagai jalan tertinggi penyatuan dengan Realitas, di mana pengetahuan, wujud dan kebahagiaan disatukan. Meskipun rasa buah dari Pohon Kebajikan dan Kejahatan dan semuanya mengakibatkan kejatuhan manusia, yang dicatat da-lam cara yang berbeda oleh berbagai agama di dunia, pengetahuan secara potensial menandakan jalan tertinggi memperoleh akses ke-pada Yang Suci, dan intelegensi cahaya yang menembus kepadatan dan penggumpalan manifestasi kosmik dan yang, dalam keadaan aktualisasinya, tidak lain adalah cahaya Ilahi itu sendiri yang dire-fleksikan ke dalam diri manusia dan, kenyataan ke dalam semua makhluk dalam berbagai cara dan mode yang berbeda.

Ia, bagaimanapun, adalah intelegensi manusia yang, meski-pun jatuh dan mengakibatkan kesukaran dan rintangan dalam jiwa manusia yang mencegah dari pemanfaatan secara penuh, menan-dakan pusat teofani Cahaya Ilahi ini dan berarti akses terhadap Reali-tas Awal. Ia merupakan sumber realitas kosmik "pada permulaan" dan awal segala sesuatu dalam keabadian "sekarang," dan peristi-wa ini senantiasa ada, tak pernah menjadi kekinian, yang merupa-kan pengetahuan dalam suatu "permulaan".[4]

Kini manusia modern telah kehilangan *sense of wonder*, yang mengakibatkan lenyapnya pengertian tentang kesucian pada suatu tingkat yang ia secara keras mendasarkan, bagaimana keajaiban misteri intelegensi dan subyektifikasi manusiawi sebagai kekuatan obyektif dan kemungkinan pengetahuan yang bersifat obyektif. Manusia lupa terhadap misteri yang ia dapat kembali "ke dalam" (*inward*) terhadap dunia yang tidak terbatas dalam dirinya sendiri dan juga obyektifikasi dunia luar, memiliki batin, pengetahuan

subyektif sebagaimana pengetahuan tentang tatanan obyektif secara total. Manusia diberkahi dengan hadiah berharga intelegensi ini, yang memberikan padanya untuk mengetahui Realitas Tertinggi sebagai Transenden, Di Belakang dan dunia obyektif sebagai suatu perbedaan realitas pada tingkat miliknya, dan Realitas Tertinggi sebagai Imanen, sebagai Diri Tertinggi yang mendasari semua selubung subyektivitas dan berbagai "diri," atau menempatkan kesadaran dalam dirinya. Pengetahuan dapat mencapai Kesucian, baik di belakang subyek yang mengetahui maupun di hati setiap subyek, yang akhirnya pada Realitas Mutlak yang merupakan Kesucian sebagai yang mengetahui dan yang diketahui, kesadaran batin dan realitas luar, Subyek imanen yang murni dan Obyek Transenden, Diri Tak Terbatas dan Wujud Absolut yang tidak masuk Di Belakang Wujud. Meskipun menempatkan barang-barang yang tak terlupakan, seperti yang telah terekam "mata hati" atau fakta intelegensi, akibat perjalanan manusia di dunia, yang tidak lain adalah sejarah yang terlupakan dengan kadang kala pembalikan aliran menurun melalui intervensi ilahiyah dalam kosmik proses sejarah, intelegensi manusia senantiasa diberkahi dengan pemberian ajaib pengetahuan lahir dan batin ini, dan kesadaran manusia senantiasa diberkahi dengan kemungkinan kontempelasi Realitas, yang merupakan kelengkapan lain dan tidak lain daripada hati manusia, Diri tentang dirinya sendiri.

Kesadaran itu sendiri adalah bukti keunggulan Spirit atau Kesadaran Ilahiyah, di mana kesadaran manusia direfleksikan dan dibangkitkan. Setiap kecenderungan alamiah intelegensi manusia menghormati wujud pada sebuah tingkat realitas yang lebih tinggi, bahkan obyek material yang paling besar secara alamiah adalah bukti itu sendiri keunggulan pengetahuan terhadap apa yang diketahui, sebagai *raison d'etre* intelegensi yang mengetahui realitas secara obyektif, penuh, dan memadai menurut prinsip-prinsip terkenal orang-orang skolastik abad pertengahan. Kesadaran manusia atau subyektivitas, yang membuat pengetahuan menjadi mungkin adalah bukti itu sendiri bahwa Spirit adalah substansi dibandingkan terhadap semua manifestasi material, bahkan apa yang kelihatan paling substansial, tak lebih adalah sebuah insiden. Ia adalah sifat dan takdir bagi manusia untuk, mengetahui dan pada akhirnya mengetahui Yang Absolut dan Yang Tak Terbatas melalui intelegensi yang secara total dan obyektif dapat dipisahkan dari Kesucian, yakni pada awal dan akhirnya.

Manusia, dari satu titik pandang yang pasti adalah makhluk rasional yang didefinisikan para filosof, tetapi kemampuan rasional yang sekaligus perluasan dan refleksi Intelek dapat menjadi suatu kekuatan dan instrumen setan, jika dipisahkan dari Intelek dan wahyu, yang dengan sendirinya memberikan terhadap pengetahuan kualitas dan kandungan sucinya. Oleh karena itu lebih daripada pendefinisian manusia hanya sebagai "binatang rasional", seseorang dapat mendifinisikan manusia dalam suatu cara yang lebih prinsipal sebagai makhluk yang diberkahi dengan suatu intelegensi penuh, berpusat pada Yang Absolut dan diciptakan untuk mengetahui Yang Absolut. Menjadi manusia adalah mengetahui dan juga melebihi diri sendiri. Mengetahui pada akhirnya berarti mengetahui Substansi Tertinggi, yang sekaligus merupakan sumber segala sesuatu yang terdiri atas dunia obyektif dan Diri Tertinggi, yang memancar ke pusat kesadaran manusia dan dihubungkan dengan intelegensi, bagaikan matahari dengan cahayanya. Meskipun kehilangan parsial dan kemundurannya kini, kemampuan penjelasan intelektual dan penempatannya kembali oleh penalaran, akar-akar pengetahuan memasukkan kembali dalam altar Kesucian dan pengetahuan suci yang senantiasa ada pada pusat perhatian manusia untuk kesucian. Ia, kenyataannya, tidak mungkin menemukan kembali kesucian tanpa penemuan sekali lagi kualitas suci pengetahuan prinsipal. Lebih dari itu, proses ini dapat difasilitasi oleh perjalanan dan jalan, yang mana pengetahuan mengikuti dalam kejatuhan wujudnya dari buah Pohon Kehidupan, sehingga dibatasi pada bidang pengetahuan duniawi, yang dalam ekspansi dan bahkan totalitarianismenya, hanya mempercepat kejatuhan manusia dari keadaan dan tempat sempurna, akhirnya mengakibatkan desakralisasi semua kehidupan manusia pada tingkatan yang lebih besar. Untuk mengembalikan lagi keadaan manusia pada posisi kemanusiaannya, tidak dapat terjadi tanpa penemuan kembali fungsi dasar intelegensi, yang berarti akses pada apa yang merupakan pusat dan esensi ini, kepada Realitas dari yang memasalahkan semua agama dan hikmah, dan juga mode-mode non sapiensial tentang kesempurnaan, seperti jalan perbuatan kebajikan dan cinta.

Reduksi Intelek kepada penalaran dan pembatasan intelegensi kepada kelicikan dan kecerdikan dalam dunia modern, tidak hanya menyebabkan pengetahuan suci menjadi tidak dapat dihubungkan dan bahkan kehilangan makna, tetapi hal ini juga menghancurkan

teologi natural yang dalam konteks Kristen dihadirkan paling sedikit pada suatu refleksi pengetahuan tentang tatanan suci, hikmah atau *sapientia*, yang merupakan pusat kesempurnaan makna spiritual dan pembebasan. Teologi natural yang pada awalnya merupakan *sapientia*, sebagaimana dipahami oleh Plato dalam *Republics* dan *Laws*,[7] dan belakangan dibuang oleh Saint Augustine dan penulis-penulis Kristen yang lain sebagai sesuatu yang rendah, tetapi meskipun demikian, dapat menilai bentuk pengetahuan keilahian sesuatu, secara sempurna dibuang dari benteng sains maupun keyakinan sebagai proses desakralisasi pengetahuan dan reduksi penalaran pada kemanusiaan semata-mata dan keduniaan ini tentang persepsi yang menjangkau terminalnya dengan fase sebelum perkembangan filsafat Barat modern. Untuk mengembalikan ke keadaan semula fungsi alamiah intelegensi secara supernatural, mengawinkan penalaran (*ratio*) pada intelek (*intellectus*) sekali lagi, dan menemukan kembali kemungkinan pencapaian pengetahuan suci, termasuk juga kembali pada apresiasi pentingnya teologi natural ini pada tingkatnya sendiri, yang lebih rendah daripada yang dapat disebut *scientia sacra*, merupakan sesuatu yang sangat penting dalam *lanscape* intelektual tradisional di dunia Barat.

Kemunduran teologi natural juga diikuti oleh kekastaan ke dalam pelupaan karakhter suci secara esensial, hukum-hukum logika maupun matematika yang merupakan aspek-aspek Wujud itu sendiri dan, seorang bisa berkata; "ontologi tentang mikrokosmos manusia."[8] Apakah yang pada awalnya memastikan logika dan matematika ini dalam jiwa manusia, dan mengapa hukum-hukum itu berhubungan dengan aspek-aspek realitas obyektif? Pada awalnya tidak ada yang lain kecuali Intelek Ilahi, yang merefleksikan pada taraf kemanusiaan menjadi kepastian, koherensi dan tatanan hukum-hukum logika dan matematika dan dalam waktu yang sama merupakan sumber tatanan obyektif dan harmoni, yang jiwa manusia dapat mengkajinya melalui hukum-hukum tersebut. Hukum-hukum logika bertentangan dengan batasan-batasan subyektif dan keistimewaan individual, yang dianggap cenderung menyimpang dari rasionalisme, berakar dalam Ilahi dan memiliki realitas ontologis. Hukum-hukum ini, sebagaimana pengetahuan tradisional menganggap hikmah, secara esensial adalah sebuah karakhter suci yang pasti berlawanan dengan teolog anti rasional, khawatir meratanya bentuk rasionalisme yang membanjiri benteng keimanan, dapat diklaim.

Sebagai akibat dari lenyapnya perspektif sapiensial di masa modern dan desakralisasi pengetahuan, bukan saja teologi natural menjadi sesuatu yang tidak relevan tetapi logika dan matematika juga dipisahkan dari keterkaitannya dengan kesucian, yang mereka gunakan sebagai barang unggulan bagi sekulerisasi dan profanisasi pada setiap tindakan dan proses mengetahui. Banyak teolog menempatkan posisi defensif berhadapan dengan sains-sains matematik, tidak menyadari bahwa dalam suatu refleksi intelek[10] yang merupakan jalan besar menuju Kesucian dan ia sendiri adalah sebuah sifat suci. Tanpa refleksi Intelek, hukum-hukum logika dan matematika dan semua operasi psikologis akan terdegradasi ke dalam sesuatu yang tidak berarti.

Pengosongan pengetahuan dari ciri sucinya dan penciptaan suatu sains "profan," yang kemudian digunakan untuk mengkaji bahkan terhadap doktrin-doktrin suci dan bentuk-bentuk pada pusat agama, telah berperan untuk melupakan keunggulan dimensi sapiensial dalam berbagai tradisi dan pengabaian doktrin-doktrin tradisional tentang manusia, yang dianggapnya sebagai wujud yang memiliki kemungkinan mengetahui secara prinsip dan prinsip-prinsip tentang sesuatu, yang akhirnya menuju pengetahuan tentang Realitas Akhir. Kenyataannya, perspektif sapiensial juga dilupakan dan klaim-klaim rasionalisme, yang mereduksi kemampuan intelektual manusia hanya kepada fungsi luar dan analisis pikiran, dan bahkan kembali menyerang fondamen agama, juga menekankan sensitivitas keagamaan seseorang di Barat ditujukan untuk mendapatkan tempat perlindungan keyakinan sendiri, sisa-sisa kepercayaan atau keyakinan doktrinal terhadap kemuliaan paradigma-paradigma atau teori-teori yang menyangkut proses relativisasi dan transformasi yang konstan.[11] Tanpa berbagai jalan penolakan peranan sentral keyakinan, signifikansi penting wahyu untuk mengaktualisasikan kemungkinan yang inhern dalam intelek mikrokosmik, suatu tambahan, nyatanya, kita akan kembali ke bagian akhir karya ini, ia harusnya diingat bahwa dalam perspektif sapiensial, keyakinan itu sendiri tidak bisa dipisahkan dari pengetahuan, begitu juga tidak hanya pada diktum Anselmian *credo ut intelligam* suatu pegangan yang benar dari perspektif tertentu, tetapi bahwa seseorang dapat juga menyatakan *intelligo ut credam*, yang tidak hanya berarti penalaran tetapi ke "intelek" atau penggunaan kemampuan intelektual, dimana rasionalitas hanya sebuah refleksi dan perluasan.

Lebih dari itu, landasan ajaran-ajaran agama yang merupakan latar belakang dan tujuan keyakinan, berisi satu jalan atau lainnya, perspektif sapiensial yang memandang pengetahuan sebagai hubungan, yang pada akhirnya kepada Intelek Ilahi dan Awal dari semua yang suci. Bahkan sebuah pandangan sekilas pada kehidupan tradisi-tradisi kemanusiaan yang berbeda, membuktikan validitas pernyataan ini. Dalam Hinduisme, yang bertahan sampai hari ini, naskah-naskah suci yang berperan sebagai awal tradisi yang menyeluruh ini, khususnya Weda, dihubungkan dengan pengetahuan. Secara etimologis, *Weda* dan *Wedânta* diturunkan dari akar kata *vid* yang berarti "penglihatan" dan "pengetahuan," dihubungkan dengan bahasa Latin *videre* "melihat" dan Yunani *oida* "mengetahui."[12] Upanisad yang merupakan hymne jiwa primordial, mendorong manusia menuju Yang Absolut, secara literal berarti "kedudukan yang dekat," Yang diterangkan guru gnosis Hindu,[13] Sankara, sebagai *science* atau *knowledge* tentang Brahma yang "duduk untuk istirahat," atau menghancurkan apa yang kelihatan sebagai dunia, sepanjang dengan ketidaktahuan yang merupakan akarnya. Penyebab semua keterpisahan, pembagian dan sesuatu yang lain, akhirnya berpuncak pada penderitaan adalah pengabaian (*avaidyâ*) dan menghilangkan pengetahuan. Jantung tradisi adalah pengetahuan tertinggi (*jnâna*),[14] sedangkan berbagai ajaran yang biasanya disebut filsafat (*darsana*), secara literal berarti berbagai perspektif atau sudut pandang. Tradisi Hindu, tentu saja tanpa pengabaian jalan cinta dan tindakan, menempatkan ciri suci pengetahuan pada jantung perspektifnya, melihat dalam kekuatan alami manusia untuk mencermati perbedaan antara *Âtman* dan *mâyâ*, kunci untuk pembebasan. Hinduisme menambahkan pada dirinya sendiri unsur yang bersifat ilahiyah, dan manusia dapat merealisasikan hanya dengan pengetahuan Dirinya. Kesucian bersemayam pada hati manusia, dan dapat dicapai secara langsung melalui pengetahuan yang menembus selubung *mâyâ*, untuk menjangkau Matahari Ilahi, yakni keberadaannya sendiri. Dalam tradisi ini pengetahuan tentang Tuhan lebih tepat disebut sebagai ontologi daripada teologi,[15] fungsi pengetahuan sebagai jalan megah menuju Yang Suci dan akhirnya ciri suci semua pengetahuan autentik, didemonstrasikan dengan kemurnian buta melampaui naskah-naskah sucinya dan bahkan direfleksikan dalam pemaknaan dan nama-nama naskah suci, yang berperan sebagai fondasi bagi tradisi yang lebih menyeluruh.

Meskipun Budhisme memiliki pandangan yang sangat berbeda dengan Hinduisme, dan kenyataannya, dimulai sebagai sebuah perlawanan terhadap berbagai doktrin dan praktek Kebrahmanaan, ia menjalin kerjasama dengan Hinduisme dalam penekanan kemuliaan pengetahuan. Pengalaman tertinggi Budha adalah iluminasi yang mengimplikasikan pengetahuan. Permulaan Budhisme adalah *Bodhisatwayâna*, yang berarti "lahirnya kesadaran bahwa segala sesuatu adalah kehampaan." Pada jantung Budhisme, terletak pengetahuan yang belakangan mengenalkan analisis metafisika kahampaan, yang merupakan fondasi dunia Budhisme yang dimenangkan Nâgârjuna.[16] Juga semua kebajikan *Bodhisatwa, pâramitâ*, berpuncak pada hikmah atau *prajnâ*. Semua kontribusi mereka untuk permulaan pengetahuan ini, membebaskan dan menempatkan sebagai suatu kemungkinan di dalam keberadaan semua manusia. Kesan Budha itu sendiri, merefleksikan pengetahuan hati (*inward knowledge*) dan kontempelasi Kehampaan, yang merupakan pintu gerbang, yang melalui kedamaian hati yang mengalir dan bahkan membanjiri manifestasi eksternal, sementara dari titik pandang lain, kontempelasi ini berperan sebagai dukungan atau "kursi" bagi pengetahuan tertinggi.[17] Seseorang dapat menyusun secara luas tentang Budhisme tanpa segera sadar tentang peranan sentral pengetahuan, meskipun demikian wacana jalan cinta dan kemuliaan tidak dapat absen dari tiap agama besar, sebagaimana dapat dilihat dalam Amidhisme dan tokoh Ava-lokiteswara atau Kwan Yin itu sendiri.

Sejauh tradisi China diperhatikan, di sini kembali, baik dalam Confusianisme atau Taoisme, peranan pengetahuan sebagai makna penting pencapaian pemerintahan tertinggi yang sempurna. Dapat dilihat, khususnya dalam Taoisme, dimana manusia sempurna dianggap sebagai seorang yang mengetahui Tao dan hidup menurut pengetahuan ini, yang berarti juga hidup menurut "sifatnya."[18] Sebagaimana Chuang Tzu mengatakan,

> *Manusia bijak... dapat melihat di sini, semuanya sebagai kegelapan. Ia dapat mendengar semuanya sebagai keheningan. Dalam kegelapan ia sendiri dapat melihat cahaya. Dalam keheningan ia sendiri dapat menemukan harmoni.*[19]

Ia adalah pengetahuan prinsip atau pengetahuan suci, yang mengijinkan sang bijaksanawan untuk "melihat Tuhan di manapun,"

untuk mengamati harmoni lainnya melihat perpecahan, dan untuk melihat cahaya dimana yang lain diselubungi kegelapan. Manusia berpengetahuan pergi di balik dirinya sendiri untuk menjangkau Surga, dan melalui proses ini Tao pada diri miliknya sendiri, tidak lain merupakan altar kesucian wujudnya, awal "kegelapan" yang tidak gelap karena kekurangan cahaya, tetapi karena ekses pencahayaan, seperti gelapnya gua yang suci hikayat abad pertengahan dari musim semi kehidupan yang terus mengalir.

Perjalanan manusia ilahiyah terhadap cahaya kemuliaan angkasawi di sini, bentuknya dapat diperlihatkan. Ini disebut penyerapan kepada cahaya. Ia memenuhi takdirnya. Ia melakukan sesuatu berdasarkan sifatnya. Ia antara Tuhan dan manusia. Baginya semua peristiwa berhenti mewujud, dan segala sesuatu kembali kepada keadaannya semula. Ini disebut penyelubungan dalam kegelapan.[20]

Kembali ke Asia Barat, kita melihat seberapa perhatian untuk pengetahuan sebagai kunci untuk pencapaian kesucian dan doktrin tentang substansi pengetahuan itu sendiri adalah suci, dalam Zoroastrianisme dan agama-agama bangsa Iran, seperti Manichaeisme yang mendasarkan keseluruhannya pada agama tentang tujuan pembebasan, melalui eskatisme dan pengetahuan, partikel-partikel cahaya terpencar-pencar melalui kosmos sebagai akibat pengorbanan manusia primordial.[21] Di samping itu hikayat-hikayat mistikal pencarian gnostik setelah pengetahuan yang melimpah dalam literatur Masdaean, dunia angelologi Mazdaean, didasarkan pada doktrin iluminasi jiwa oleh berbagai agen Intelek Ilahi. Semua upacara keagamaan ditujukan dalam penciptaan suatu kedekatan lingkaran, antara manusia dengan dunia malaikat (angelik) dan kebahagiaan manusia terletak pada penyatuan angkasawi dan rekan angaliknya, *Fravarti*.[22] Kehidupan keagamaan dan semua hubungan dengan kesucian didominasi oleh kekuatan angelik, yang merupakan elemen cahaya yang berfungsi untuk mencerahkan dan membimbing. Konsern dengan pengetahuan tentang kesuciaan dan pengetahuan suci adalah jantung Zoroastrianisme; sementara teks-teks keagamaan Mazdaean yang lebih filosofis seperti *Dênkard* berhubungan dengan detail penuh doktrin-doktrin alami dan hikmah, kelengkapan dan perkawinannya berperanan penting untuk mencapai pengetahuan suci.[23]

Di sini tidak perlu diperhatikan ketidak-hadiran tradisi-tradisi Abrahamik, meskipun penyebab desakralisasi dan instrumen penge-

tahuan itu sendiri dalam waktu modern, intrepretasi-intrepretasi modern terhadap Judaisme dan Kristen telah cenderung mengabaikan, meremehkan atau bahkan cenderung meniadakan dimensi-dimensi sapiensial agama-agama tersebut. Proses ini bahkan telah ditempatkan pada derajat yang sama dalam kasus Islam, yang didasarkan secara sempurna di atas keunggulan pengetahuan dan salah satu pesan sucinya adalah memperhatikan sifat Realitas.

Dalam Judaisme makna *hokhmah* atau hikmah secara tegas dapat ditekankan, bahkan dalam dimensi-dimensi legal agama, yang secara alamiyah diperhatikan lebih kepada tindakan yang benar daripada pengetahuan. Dalam Genesis (3:22) pengetahuan dianggap sebagai sifat esensial milik Tuhan sendiri, dan tulisan-tulisan hikmah menekankan peribadatan kepada "Tuhan Yang Maha Bijaksana." Masyarakat Yahudi menerima peribahasa-peribahasa, Job, dan Ekklesiasti (surah-surah dalam Perjanjaian Lama) sebagai buku-buku tentang hikmah, yang ditambahkan orang-orang Kristen dengan Psalm (Mazmur), dan Lagu Puji-Pujian. Dalam literatur Yahudi tentang hikmah, meskipun hikmah hanya milik Tuhan, ia adalah suatu karunia Ilahi untuk manusia dan dapat diakses untuk mengkaji metode-metode ajaran tradisional yang berisi instruksi (*musar*) dan persuasi (*'esah*). Doktrin ini telah dijelaskan oleh filosof-filosof Yahudi, Kabbalis dan Hasidim dalam suatu penjelasan, tetapi akar dari penjelasan mereka ditemukan di Bible itu sendiri, dalam tiga buku Job, Pepatah-Pepatah, dan surah-surah dalam Perjanjian Lama. Istilah *hokhmah* (belakangan diterjemahkan sebagai *shopia*), kelihatan seratus kali lebih dekat.[24] Jauh sebelum penjelasan-penjelasan belakangan tersebut diperhatikan, *maskilim* masyarakat Qumran dianggap sebagai penerima dan yang mengeluarkan pengetahuan suci Mysteri Ilahi seperti *pneumatikoi* yang disebutkan Saint Paul.

Yahudi juga percaya bahwa Taurat itu sendiri adalah pengejawantahan hikmah, dan sejumlah karya seperti hikmah Ben Sira diidentifikasikan Taurat dengan pra adanya hikmah Tuhan, sementara Kabbalis dianggap Taurat primordial menjadi *Hokhmah* yang merupakan *Sephiroth* kedua. Pespektif kehidupan Kabbalistik yang menyeluruh didasarkan pada kemungkinan batin manusia untuk mencapai pengetahuan suci dan jiwa manusia terbuka bagi iluminasi dunia spiritual, yang melaluinya dapat dikuduskan dan disatukan dengan prinsipnya.[25]

Teks terkenal Chabad Chassidus, *Liqqutei Amarim (Tanya)*, me-

nyatakan, "setiap jiwa terdiri atas *nefesh, ruah* dan *neshamah* (tiga unsur tradisional tentang jiwa). Meskipun akar setiap *nefesh, ruah* dan *nesamah,* dari derajat yang tertinggi sampai terendah yang diwujudkan dalam buta huruf, dan yang paling berguna, semua turunannya seperti itu, dari Jiwa Tertinggi yang merupakan Hikmah Supernal (*Hokhmah Ila'ah*)."[26] Teks yang sama meneruskan,

> *Dalam cara yang serupa neshamah manusia, termasuk kualitas ruah dan nefesh, secara natural berhasrat dan rindu untuk memisahkan diri dan meninggalkan tubuh, supaya menyatu dengan asal dan sumbernya dalam Tuhan, puncak gunung semua kehidupan, dirahmati-Nya.*[27]

Kecenderungan untuk menyatu dengan yang Esa adalah "kehendak dan hasratnya secara alamiah," dan sifat mendasar ini dari kemampuan *hokhmah* yang ditemukan dalam jiwa, di mana tinggal cahaya yang dirahmati *En Sof.*[28]

Tidak ada ekspresi yang lebih eksplisit tentang kehadiran percikan pengetahuan Ilahi dalam tiap substansi jiwa manusia dan pencapaian kesucian melalui kemampuan natural secara supernatural inteleksi di dalam manusia, dapat ditemukan di dalam suatu tradisi, yang meskipun didasarkan idea tentang suatu masyarakat suci dan hukum ilahi yang diumumkan secara resmi oleh Tuhan bagi masyarakat ini, yang dipengaruhi dari permulaan sebuah wahyu di mana keunggulan hikmah yang secara pasti tidak dilupakan. Doktrin ini, bagaimanapun, menekankan sesuatu secara terbuka sebagai peribahasa dan kadang-kadang secara simbolik dan esoterik seperti dalam Lagu Puji-Pujian, yakni ayat "Segeralah dia mencium ku dengan ciuman mulutnya: baginya cinta adalah lebih baik dari pada anggur "dan" Aku *adalah* orang hitam, tetapi cantik..." secara pasti mengacu pada pengetahuan esoterik atau sapiensial (terhadap Shopia yang belakangan diidentifikasikan dengan Perawan Maria), dan transmisinya, meskipun makna lainnya tidak dimasukkan. Dewasa ini pengetahuan profan tertentu menganggap hikmah suci kelihatan sebagai kegelapan, dan ia melalui muara bahwa Nama Tuhan di ucapkan, Nama yang berdo'a adalah kunci semua perbendaharaan hikmah, Nama yang berisi di dalamnya sendiri pengetahuan suci yang realisasinya disertai oleh ekstase tertinggi yakni ekstase tantang ciuman keduniawian yang dicintai, kecuali sebuah batas refleksi.[29]

Sedangkan Islam, seperti Judaisme tetap pada struktur formal-

nya di dalam cetakan spiritualitas Abrahamik, pesan wahyunya berputar mengelilingi batas pengetahuan dan wahyu, menjelaskan manusia sebagai suatu kapasitas intelegensi yang membedakan antara real, tidak real dan tentang pengetahuan Absolut.[30] Meskipun secara duniawi yang mengisi pesan ini adalah mentalitas Arab Semit k, yang telah memberikan terhadap kepastian manifestasi-manifestasi agama ini suatu elemen kegairahan emosional, bergerak dengan kekuatan besar dan sebuah inspirasionalisme, yang pada taraf teologis telah kelihatan seperti voluntarisme "anti intelektual," yakni Asy`ariyah, berisi pesan islami yang tetap dipadukan dengan perspektif sapiensial dan keunggulan pengetahuan. Persaksian tentang keimanan *Lâ ilâha illa'Llâh* (Tidak ada tuhan selain Allah), adalah pernyataan yang berkenaan dengan pengetahuan, bukan sentimen atau kehendak. Ia berisi saripati pengetahuan metafisik berkenaan dengan Prinsip dan manifestasinya. Nabi Islam telah menyatakan, "Katakanlah *Lâ ilâha illa'Llâh* dan bebaskanlah," mengacu secara langsung kepada kualitas sakramental pengetahuan prinsipal. Nama-nama tradisional digunakan oleh naskah suci Islam, semuanya berhubungan dengan pengetahuan: *al-qur'ân* "bacalah," *al-furqân* "ketajaman" dan *umm al-kitâb* "induk kitab." Al-Qur'an itu sendiri mengacu secara praktis dalam setiap babnya (*surah*) untuk mementingkan inteleksi dan pengetahuan, dan ayat-ayat yang pertama kali diwahyukan berhubungan dengan bacaan (*iqra'*), mengimplikasikan pengetahuan dan sains (*`ilm* menjadi *ta`lîm*, mengajar, *`allama*, memahami),

> *Bacalah (iqra'): dengan nama Tuhan-mu yang menciptakan. Menciptakan manusia dari tanah. Bacalah dan Tuhanmulah Yang mengajarkan ('allama) dengan pena. Mengajarkan manusia apa yang tidak diketahuinya.*
> *(XCVI: 1-5, terjemahan Pickthall)*

Bahkan etimologi kata Arab tentang jurisprodensi Islam (*fiqh*) dihubungkan dengan inteleksi atau pengetahuan. Dalam Islam dan peradaban yang diciptakan, ada suatu perayaan pengetahuan[31] yang semua bentuknya ada, di sisi lain, dihubungkan dengan perpanjangan suci dalam suatu hirarkhi dari model pengetahuan "empirik" dan rasional ke bentuk pengetahuan paling tinggi (*al-ma'rifah* atau *'irfân*), yang merupakan pengetahuan unitif tentang Tuhan, tidak oleh manusia sebagai individu, tetapi oleh pusat keilahian intele-

gensi manusia yang, pada tingkat gnosis, menjadi subjek dan juga obyek pengetahuan. Itulah maka bijaksanawan Sufi disebut *al-'ârif bi'llâh*, "gnostik yang mengetahui melalui atau dengan Tuhan," dan tidak hanya gnostik yang mengetahui Tuhan. Kata Arab bagi intelek (*al-'aql*) dihubungkan dengan kata "mengikat," yakni apa yang mengikatkan manusia dengan Awalnya; yang secara etimologis ia dapat dibandingkan dengan agama itu sendiri. Dalam hal ini *religio* juga berarti apa yang mengikat dan menghubungkan manusia dengan Tuhan. Bahkan kata Arab untuk syair (*al-syi'r*) dihubungkan dengan akar makna kesadaran dan pengetahuan daripada berkenaan dengan masalah syair itu sendiri. Tradisi Islam menghadirkan keterangan tentang puncak ciri-ciri suci pengetahuan dan sentralitas pespektif sapiensial dalam kehidupan spiritual, suatu pespektif yang mengindikasikan kepercayaan penuh untuk menyadari fungsi penyelamatan pengetahuan dan sifat intelegensia, sebagai hadiah berharga dari Tuhan yang, sekaligus diaktualisasikan oleh wahyu, menjadi makna paling penting pemerolehan akses kepada Kesucian, keberadaan intelegensi itu sendiri adalah puncak suatu ciri suci.

Sebelum kembali kepada tradisi Kristen, yang menjadi perhatian utama dalam studi ini, sebab kebangkitan konsep sekular secara murni tentang pengetahuan di dalam suatu peradaban adalah Kristen, harus dikatakan lebih dahulu tentang tradisi Yunani. Biasanya tradisi ini dilihat sebagai salah satu dari titik pandang rasionalisme modern atau *mainstream* Kristen awal, yang menyelamatkan suatu kemanusiaan secara menyeluruh dari kewalahan rasionalisme dan naturalisme, yang lebih ditekankan pada pertentangan antara hikmah Yunani sebagai pengetahuan yang bersifat duniawi dengan cinta dan penebusan yang dianggap dengan persoalan berkah dari Kristus dan inkarnasinya dalam sejarah umat manusia. Suatu revolusi tentang makna *sophia* dan *philo-sophia* sebagai pengetahuan suci dalam pertentangannya dengan bentuk-bentuk rasionalisme sofistik dan skeptik selama fase akhir peradaban Yunani dan kehendak agama, dikeluarkan sebagai kehendak apresiasi orang Kristen tentang aspek ini pada hukum Yunani. Di sini mencukupi untuk dikatakan bahwa dimensi Orphicionysian tradisi Yunani, yang terkristalisasi dalam ajaran Pythagorean Platonik, dan juga Hermetisme, yang dihasilkan dari perkawinan antara aspek-aspek tradisi Mesir dan Yunani, harus dikaji sebagai pengetahuan suci seperti doktrin-

doktrin metafisik Hinduisme, dan tidak hanya filsafat duniawi. Bentuk-bentuk hikmah tersebut dihubungkan dengan tradisi keagamaan Yunani dan akan dipandang begitu, dan tidak hanya dalam perlawanan dengan "penampakan kebenaran." Dalam pengertian yang universal tentang "wahyu," tradisi ini, kenyataannya, adalah buah wahyu, yakni, suatu pengetahuan yang menurun, tidak dari suatu perantaraan secara murni manusiawi tetapi dari Intelek Ilahi, sebagaimana tradisi ini dipandang oleh tradisi Islam, Yahudi dan filsafat Kristen, sebelum waktu modern. Ada sebuah aspek filsafat Yunani yang merupakan *sapientia*, yang tanpa apresiasi, orang tidak dapat mengerti ajaran-ajaran sapiensial tersebut di dalam Kristen dan bahkan Judaisme yang didasarkan pada suatu kesatuan, antara intelektualisme Yunani dan inspirasionalisme Yahudi. Problem utama dalam penemuan akar suci pengetahuan dan pengetahuan tentang kesucian adalah tipe interpretasi filsafat Yunani yang cenderung "Neoplatonik," dan telah mendominasi arus utama pemikiran Barat pada waktu modern, yang menyebabkan suatu kemunduran warisan kualitas sapiensial dan menghapuskan isi dan makna pesan sejumlah bijaksanawan Yahudi dan Kristen. Seolah-olah istilah ini secara magis membatalkan makna batin doktrin suatu ciri sapiensial.

Sejauh tradisi Kristen diperhatikan, ia sering dianggap sebagai jalan cinta; khususnya di masa-masa modern dimensi sapiensialnya sebagian besar telah ditinggalkan, seolah-olah merupakan suatu pengacauan orang asing yang sederhana kepada pesan etika keagamaan secara murni, yang didasarkan di atas cinta manusia dan ilahi dan unsur sentral keyakinan. Padahal sesungguhnya, Kristen lebih dari sekadar jalan cinta; tetapi wujud dari suatu agama yang total dan terpadu, ia tidak dapat dipisahkan secara tegas dari jalan pengetahuan dan gnosis. Itulah mengapa Johannine "Dalam permulaan adalah Kata," diinterpretasikan selama berabad-abad sebagai penegasan keunggulan Logos sebagai sumber wahyu maupun pengetahuan, sebelum pisau pembedahan yang disebut kritisisme, yang merupakan hasil penelaran sekular secara murni. Pengingkaran fakta ajaran-ajaran sapiensial Saint John, ke dalam suatu penambahan pernyataan-pernyataan secara gradual, dipengaruhi oleh model-model berbagai pemikiran asing yang menggerakkan kembali pesan dan makna "permulaan" Kristus secara historis. Lebih dari itu, tradisi Kristen dalam penerimaan Perjanjian Lama sebagai bagian teks sucinya, tidak hanya diwarisi hikmah tradisi Yahudi,

tetapi bahkan ditekankan buku-buku yang pasti tentang Bible sebagai sumber hikmah, bahkan apa yang ditemukan dalam tradisi Judaistik.

Dalam Peribahasa, bab 8, Hikmah dipersonifikasikan kata-kata dalam suatu pasase terkenal berikut ini:

> *Saya adalah hikmah menghuni dengan kebijaksanaan, dan mengetahui pengetahuan tentang rekaan-rekaan kejenakaan. Saya terletak dalam jalan kebenaran, di tengah-tengah jalan keadilan: bahwa saya mungkin menyebabkan cintaku mewarisi substansi: dan Saya akan memenuhi perbendaharaan mereka. Tuhan memiliki ku dalam permulaan jalan-Nya, sebelum karya-karya tua. Aku bangkit dari keabadian, dari permulaan, atau pernah di dunia ini. Ketika tak ada kedalaman, saya di bawa terus, dimana tidak ada gunung-gunung penuh dengan air... Sementara hingga kini ia tidak membuat tanah, atau lapangan, atau bagian tertinggi debu dunia. Ketika ia terpisah dari surga, Aku di sini: ketika ia meletakkan pedoman terhadap permukaan yang dalam, ketika ia meneguhkan mega di atas: ketika ia memperkuat gunung-gunung pada kedalaman ini:... Kemudian saya dibawa olehnya, seperti orang yang dibawa dengannya; dan Saya setiap hari adalah kesenangannya, kegirangan senantiasa ada sebelum dia; Sekarang oleh karena itu terdengar padaku, Wahai nak; rahmat baginya yang mendapatkan jalanku.*[34]

Orang-orang Kristen merenungkan terhadap hal ini dan pasase yang serupa, sebagai penampakan sumber-sumber jalan sapiensial yang berperanan dalam pengetahuan tentang Tuhan dan *teosis*. Selama abad yang terakhir ini, "sebuah angin sepoi-sepoi dari suatu pagi suci yang merekah." Pada awalnya anti-Nicene Kristen itu sendiri dianggap sebagai seorang tokoh seperti Saint Maximus the Confessor sebagai "suatu jiwa yang baik, yang membuatnya mengacu pengetahuan tentang Tuhan di atas segala sesuatu," dan juga kebahagiaan yang melekat dalam pengetahuan dan cinta Tuhan sebagai sumber iluminasi pengetahuan.[35] Juga bentuk Kristologi yang lebih awal, yang menekankan peranan Kristus dalam iluminasi jiwa manusia dan pelimpahan pengetahuan ilahi terhadap mereka yang memenuhi syarat.[36]

Orang Kristen awal, bagaimanapun, memandang *Sophia* ham-

pir sebagai "wujud ilahi" terhadap dirinya, suatu "komplementasi" Trinitas. Ortodoksi menta`zimkannya, khususnya dan hampir membangun bangunan suci yang paling cantik pada awal masyarakat Kristen, Hagia Sophia, untuk menghargainya. Sophia dihadirkan dalam pandangan orang-orang suci dan dipancarkannya melalui pengetahuan. Ia sering dimanifestasikan sendiri sebagai bidadari cantik dan diidentifikasi para bijaksanawan dengan Perawan Maria. Sama halnya di antara bijaksanawan Muslim, menganggap hikmah sebagai tokoh selestial yang cantik, yang diidentikkan dengan Fatimah, anak perempuan Nabi, dan seorang "Maria kedua" di dalam konteks yang lebih khusus dari tradisi Islam. Bagi orang-orang Kristen hikmah sekaligus dihubungkan dengan Tuhan Putra, pada tokoh Kristus itu sendiri, dan pada Prinsip feminin yang tak dapat dipisahkan dari kemurnian, yang tidak dapat diganggu gugat dan kecantikan Perawan Suci. Seseorang tidak boleh melupakan bahwa keunggulan sastrawan spiritual Kristen, Dante, yang sangat mencurahkan pada Perawan suci, dibimbing dalam *Paradiso* oleh seorang wanita, *Beatrik*, yang menyimbolkan tokoh feminin tentang Sophia, tanpa fakta ini pengurangan dalam berbagai jalan dari peranan Kristus sebagai pemberi dan juga pengejawantahan hikmah. Dalam masyarakat Kristen, seperti dalam tradisi lain, ada komplementasi aktif dan pasif, elemen-elemen maskulin dan feminin, dalam hikmah begitu juga cinta.

Kembali pada awal tradisi Kristen, kita harus ingat bahwa penekanan terhadap dimensi sapiensial Kristen dapat dilihat dalam Saint Paul itu sendiri yang melihat Kristus sebagai Taurat baru yang di identifikasikan dengan Hikmah Ilahi. Surat-surat Saint Paul berisi acuan pada para penerus dan pengetahuan suci, pneumatikoi, yang menyatakan hikmah Tuhan dan memiliki pengetahuan batin (gnosis). Sophia dan keberadaan gnosis "pneumatik" memberikan hadiah pada pneumatik-pneumatik oleh Tuhan. Meskipun sarjana-sarjana modern memperdebatkan secara ekstensif makna 1 Corintian (12:8) tentang "sebuah kata hikmah... dan sebuah kata pengetahuan,[37] bahkan metode-metode duniawi didasarkan hanya pada fakta historis dan filosofis dan mengabaikan tradisi oral, tidak mampu membuktikan Yunani atau awal yang asing lainnya, bagi doktrin Pauline pengetahuan Ilahi.[38] Ada gnosis dalam teks-teks tersebut, suatu permulaan Kristen secara definitif tidak dikacaukan oleh dua abad gnostisisme yang sektarian, seperti Saint Paul telah menyatakan,

pengetahuan suci adalah hadiah paling berharga dari Kristus, untuk dicari secara sungguh-sungguh oleh mereka yang memenuhi syarat agar menerima dan mengirimkannya. Tidak seperti seorang gnostik, tradisi Kristen mampu mengintegrasikan hikmah Yunani dan mengadopsi formulasi-formulasi metafisik Graeco-Aleksandria bagi ekspresi ajaran-ajaran yang dimilikinya.

Dekat dengan dua ratus tahun sejarah Kristen dapat disaksikan, meskipun semua rintangan, untuk mempertahankan dimensi sapiensial tradisi Kristen begitu juga kemundurannya secara gradual, proses yang belakangan ini berperan untuk sekularisasi konsep pengetahuan itu sendiri. Untuk membebaskan sejarah tentang tradisi panjang, dari Gereja Bapa awal hingga waktu kini diperlukan kajian yang terpisah tentang bagian-bagian yang monumental. Di sini mencukupi untuk dirujuk laporan beberapa orang yang representatif tentang perspektif sapiensial di dalam tradisi Kristen, tokoh-tokoh yang menganggap mungkin bagi manusia untuk mencapai pengetahuan tentang kesucian dan melihat akar pengetahuan itu sendiri sebagai memasukkan sesuatu dalam tanah suci dan mulia. Untuk menyatakan dan menemukan kembali kualitas sakramental pengetahuan pada Barat kontemporer, ia secara pasti harus dibantu untuk menarik kembali pengabaian dimensi panjang tradisi Kristen, suatu bisikan salah satu kasta yang sengaja diabaikan dalam karya-karya yang lebih mudah dapat diterima pada kehidupan intelektual Barat atau, ketika disebutkan dalam setiap sumber, dinyatakan dalam setiap jalan sebagai penyederhanaan untuk peminjaman yang tak berbahaya, hanya menarik untuk sejarah pemikiran. Padahal sesungguhnya, ada yang aneh dalam setiap observasi itu, yang hanya menarik sejauh menyukainya. Bagaimana dapat, sebuah jiwa secara total mengosongkan pengertian tentang genggaman dan makna suci sebagai kesucian?

Arus sapiensial dalam spiritual Kristen, berbeda dari apa yang kemudian diketahui sebagai gnostisisme, yang ditemukan di antara beberapa tokoh utama Kristen awal, seperti Saint Gregory of Nyssa dan Gregory of Nazianzus, begitu juga bapa-bapa padang pasir awal dan komunitas yang menghasilkan teks-teks Nag Hammadi. Tetapi arus sapiensial menguat, terutama bapa-bapa Aleksandria, tulisan-tulisannya merupakan puncak gnosis Kristen dan menekankan peranan sentral pengetahuan suci dan pengetahuan tentang kesucian, dalam mencapai kesucian. Di antara mereka tak ada yang

lebih penting daripada Clement of Aleksandria (140-220) yang melihat Kristen sebagai jalan untuk hikmah.[39] Dalam ajaran-ajarannya, Kristus diidentikkan dengan Intelek Universal, yang mana Tuhan juga ditempatkan pada pusat kosmos dan di dalam hati manusia.[40] Clement, yang menghabiskan kehidupannya di Aleksandria, akrab dengan hikmah Yunani yang tidak dipertentangkan dengan Kristen, tetapi dianggap memiliki sumber dari Intelek yang sama, dimana Kristen banyak mengakses melalui Kristus. Baginya kebenaran filsafat tidaklah suatu "pengetahuan profan," yang berlawanan dengan keyakinan Kristen, tetapi sebuah pengetahuan tentang suatu puncak ciri kesucian yang diturunkan dari Intelek, yang mana Tuhan menampakkan dalam Kristus dan melalui naskah suci. Bijaksanawan yang jujur ini, adalah orang yang telah mencapai pengetahuan suci, yang pertama menjadi murni dan mencapai kesempurnaan moral,[41] dan kemudian menjadi seorang "gnostik yang benar."[42] Berkenaan dengannya, "orang dapat mengatakan bahwa ia memiliki sains atau gnosis, tetapi ia adalah sains dan gnosis."[43]

Sejauh kemungkinan suatu jalan misiatik aktual di dalam Kristen yang didasarkan pada pengetahuan ini diperhatikan, Clement menghadirkan fakta-fakta luar biasa yang menarik. Bagi Clement tidak hanya memiliki pengetahuan suci tetapi juga menulis, bahwa ia menerimanya dari seorang yang memberi pengetahuan seperti itu. Sementara di Aleksandria, ia bertemu seorang guru bernama Pantaenus yang, menurut Clement, "menyimpan gnosis murni" dalam jiwa-jiwa manusia, dan ia menerimanya dari orang yang mentransmisikan pengetahuan esoterik dan meneruskan pada mereka secara oral dan rahasia oleh para rasul dan akhirnya oleh Kristus sendiri. Melalui rantai reguler transmisi "hikmah ilahi," Clement telah menerima bahwa gnosis mengaplikasikan pengetahuan tentang Tuhan dan dunia angelik, sains tentang makna spiritual naskah suci, dan pencapaian kepastian total. Clement kembali menjadi guru spiritual, sebagaimana dinyatakan karya-karya seperti *Protrepticus* dan *Stromateis*, yang merupakan penjelasan tentang petunjuk spiritual, begitu juga ringkasan karyanya *Hypotypsis* seperti yang disarikan oleh Photius. Tetapi hal itu berarti, sejauh sejarah belakangan tradisi Kristen dan tempat gnosis dalam karya itu diperhatikan, ia tidak dijadikan sebagai orang suci dan regularitas transmisi pengetahuan suci tidak berlanjut hingga lama, meskipun Clement melatih Origen, tokoh penting Kristen awal lain, yang perhatian

dengan sapiensi dan peranan pengetahuan dalam meningkatkan akses pada kesucian.

Seperti Clement, Origen (185-253 atau 254) juga memperkenalkan filsafat Yunani dengan baik, yang dikaji di Aleksandria.[44] Kenyataannya gurunya adalah Ammonias Saccas yang misterius, guru Plotinus. Pendidikan filsafat Origen sejajar dengan Plotinus, yang mewakili sentral dan paling universal ekspresi aspek-aspek esoterik dan filsafat Yunani. Seperti Clement dan juga Origen, Kristen itu sendiri adalah "filsafat" dalam pengertian hikmah, dan filsafat Yunani tempat penyimpanan pengetahuan suci ini ditemukan secara sempurna dalam pesan Kristen. Origen, dalam satu pengertian, meneruskan ajaran-ajaran Clement, sejauh hubungan antara Kristen dan filsafat diperhatikan, meskipun penekanannya lebih pada eskatisme.

Pusat penyimpanan pengetahuan suci bagi Origen adalah Naskah (Scripture) Suci, yang memberi makan jiwa manusia dan membuktikan bagi jiwanya, kebutuhan untuk mengetahui. Tetapi Scripture tidaklah sekedar teks literal. Seperti manusia, Scripture tersusun atas bodi, jiwa dan spirit atau literal, moral dan sapiensial atau dimensi spiritual.[45] Tidak semua pembaca mengerti makna batin yang hadir dalam teks tersebut, bahkan yang tidak dapat menggenggam hikmah, tetap sadar bahwa ada semacam pesan rahasia di dalam Kitab Tuhan.[46] Origen menghubungkan pengetahuan suci secara langsung dengan Scripture suci, dan percaya bahwa hal itu adalah fungsi wujud-wujud spiritual untuk menemukan makna batin tentang pernyataan kebenaran dan kebutuhan intelegensi mereka dalam kontempelasi pada realitas-realitas spiritual. Kehidupan spiritual manusia, tidak lain adalah, pembangunan secara gradual pada kekuatan jiwa untuk menggenggam intelegensi spiritual Scripture, yakni, seperti Kristus sendiri, makanan jiwa.

Ada kehadiran Logos dalam hati manusia dan akar intelegensinya, yang memungkinkan manusia menggenggam makna batin Naskah suci dan disinari oleh pengetahuan. Logos adalah pemancar (iluminator) bagi jiwa,[47] cahaya yang membuat penglihatan intelektual menjadi mungkin. Kenyataannya, Logos yang ada *in divinis* adalah akar intelegensi manusia dan perantara, yang melaluinya manusia menerima pengetahuan suci.[48] Dalam banyak hal Logos adalah permulaan intelegensi manusia dan sumber instrumen pengetahuan manusia, pengetahuan tentang kesucian, yakni puncak

altar pengetahuan seperti itu, begitu juga tujuannya.

Seperti seorang wakil terkemuka yang menyusun komentar sapiensial terhadap Bible, Origen menulis secara luas komentar spiritual dan esoterik terhadap berbagai bagian Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru, meskipun ia mencoba untuk menyatakan pengetahuan suci yang mana inteleksi manusia senantiasa disucikan dan dipancari oleh Logos yang dapat digenggam. Dalam diri Origen ada pengawinan harmonis antara konsepsi sakramental pengetahuan dengan kajian Naskah suci, di mana lebih jarang dalam fase-fase berikutnya sejarah Kristen, yang mengakibatkan Hermeneutik ini, sebagai sains penetrasi ke dalam makna *batin* Naskah suci pada dasar suatu *scientia sacra* dan dengan pertolongan intelegensi yang senantiasa diilhami oleh Firman atau Logos, menjadi mudah untuk desakralisasi Kitab suci itu sendiri, oleh suatu mentalitas yang telah kehilangan pengertian tentang kesucian. Perspektif Origen, karena itu, adalah suatu pandangan khusus yang berharga jika makna perspektif sapiensial di dalam tradisi Kristen dimengerti dalam konjungsi realitas pusat kitab wahyu. Komentar-komentar Origen termasuk kiasan-kiasan langsung pada sifat esoterik pasasepasase tekstual dan pengetahuan suci yang disampaikan pada mereka, mampu menggenggam pesan mereka. Sebagai contoh, berkenaan dengan ayat dari Lagu Puji-pujian, "Segeralah ia menciumku dengan ciuman mulutnya," (yang juga terpenting dalam esoterik Yahudi), Origen menulis,

> *Tetapi ketika ia telah mulai melihat untuk dirinya sendiri apa yang absurd, menyelesaikan apa yang terurai, untuk membuka apa yang menyelubungi, untuk menafsirkan ibarat dan teka-teki dan pernyataan-pernyataan bijaksana sepanjang garis-garis pemikiran ahli yang dimilikinya, kemudian ia segera percaya bahwa ia sekarang telah menerima ciuman-ciuman suami sendiri, yakni Firman Tuhan.*[49]

Sekali lagi, "ciuman mulutnya" dilihat sebagai sesuatu, yang tidak lain adalah, transmisi pengetahuan batin melalui organ yang diberkati dengan kekuatan untuk menyebut Nama-Nya dan untuk memanjatkan Firman-Nya.

Meskipun kristalisasi Kristen Barat cenderung menekankan kejatuhan manusia dan dosanya dan pada garis besar tipe kristologi yang tidak membawa ke dalam fokus peranan Kristus sebagai sum-

ber pengetahuan dan iluminator jiwa manusia, tetapi lebih sebagai juru selamat manusia dari dosa-dosanya, signifikansi pengetahuan sebagai suatu makna pencapaian kesucian tidaklah sepenuhnya terlupakan. Bahkan Saint Augustine, yang nampak sebagai antropolog daripada pesimistik, juga membatasi sifat manusia pada makhluk yang terjatuh dan terbenam dalam dosa, ia menerima kekuatan lembut intelek seperti yang diberikan oleh Tuhan pada manusia untuk menerima iluminasi Ilahi.[50]

Memikirkan kebenaran, menurut Saint Augustine, manusia membutuhkan iluminasi yang diperoleh dari Tuhan.[51] Augustine, karena itu, meskipun tekanannya terhadap keyakinan sebagai kunci penyelamatan, melindungi fungsi esensi sakramental intelegensi, bahkan jika hal itu dianggap dalam suatu cara yang lebih langsung. Baginya tidak mengalami antitesis yang sama, antara pengetahuan dan keyakinan, yang banyak dicirikan pada pemikiran Kristen Barat belakangan.

Dimensi sapiensial dalam Kristen telah menemukan juru bicara yang paling pandai dan terbesar dalam tokoh misterius, Dionisius the Areopagite, yang banyak metafisikawan India hingga A.K. Coomaraswamy, menyebutnya paling besar di antara semua bangsa Eropa dengan kekecualian Dante. Bijaksanawan ini, yang jejak silsilahnya sampai Saint Paul dan tulisan-tulisannya dianggap oleh sarjana-sarjana modern sebagai harta milik abad VI dan VII, menghadirkan lebih pada fungsi intelektual daripada individual. Diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Hilduin dan belakangan oleh Scotus Erigena, Dionysius mempengaruhi tidak hanya tradisi sapiensial Kristen melalui Erigena sendiri, mistis Victorine dan teosof-teosof Jerman tetapi juga seni Kristen.[52]

Dua hirarkhi, yang mana Dionysius mencurahkan dua buah karyanya, khususnya tatanan celestial atau angelik dan gerejawi, mereka sendiri dihubungkan ke derajad suci (*taxis hiero*) dan *episteme* sains. Baginya aksi sakramental berperanan untuk teori atau proses keilahian wujud manusia, tak dapat dipisahkan demi kemajuan dalam pengetahuan yang, akhirnya, dalam penyatuan menjangkau "keummian," yakni Realitas Puncak, yang meskipun memiliki sejumlah nama, pada dasarnya "tidak bernama" (*anonymous*). Dalam Dionysius ditemukan akar perspektif sapiensial yang didasarkan pada metode "keummian" (ketidaktahuan), tetapi dalam realitas adalah pengetahuan yang berakar Kesucian, dalam pengertiannya

yang paling tinggi dan berperanan terhadap Kesucian, wujud "keummian," terputusnya semua batas pengetahuan separatif, semua visi pinggiran yang akan mengaburkan Pusat, yakni Kesucian.

Penjelasan yang mendetail tentang bagian-bagian penting ajaran Dionysius, sebagaimana mereka bertahan pada nasib tradisi sapiensial di dalam Kristen, muncul pada abad IX hanya dalam penerjemah Latinnya, John the Scot atau Scotus Erigena, yang dilahirkan di Irlandia dan menulis karya besarnya *De divisione naturae* (*Periphyseon,* dalam judul Yunaninya), antara tahun 864 dan 866.[53] Dalam statemen penuh keagungan gnosis Kristen ini, lama diabaikan bahkan dilupakan sebab belakangan dihubungkan dengan lingkungan Albigensian dan Chatari, ditemukan sebuah statemen yang jelas tentang peranan sentral dan fungsi pengetahuan sebagai akar kesucian dan mengakses keberuntungan kepadanya. Statemen Erigenian menyisakan bentuk tunggal yang penting dalam dimensi sapiensial tradisi Kristen, meskipun semuanya mencoba menyederhanakannya kepada suatu Neoplatonis sederhana atau posisi panteis, seolah-olah penting bagi berbagai kebenaran yang akan dihancurkan oleh pencirian sederhananya, sebuah pejoratif kekinian atau judul yang tidak berbahaya.[54]

Erigena adalah orang Kristen yang saleh, tetapi juga seseorang yang melihat pada jantung Kristen suatu pengetahuan suci atau hikmah, yang baginya tidak lain adalah filsafat autentik. "Agama yang benar adalah filsafat yang benar", begitu Erigena menyatakan. Dalam filsafat, hikmah dan agama menyatu, dan hikmah adalah suatu kebajikan umum bagi manusia dan malaikat.[56] Sumber hikmah ini terletak dalam Kristus, yang ditemukan tidak hanya dalam Scripture Ilahi, tetapi bahkan seni liberal yang merupakan image Kristus dan merefleksikan hikmahnya.

Sebagai suatu yang diharapkan, ajaran-ajaran Erigenian menekankan peranan Logos, tidak hanya sebagai awal kebenaran yang dinyatakan tetapi juga sumber pengetahuan suci, di sini dan sekarang. *Erat* tentang *principio erat verbum* diinterpretasikan Erigena sebagai *est* atau "adalah" tidak hanya "dalam permulaan *adalah* kata," tatapi juga "Dalam Permulaan" yang merupakan keadaan di atas hadir "sekarang," tidak lain adalah kata. Meskipun Logos pernah sebagai manusia yang hadir, bagaimanapun, telah terpisah dari Tuhan dan sebagai akibat pengetahuan ilahi, tidak lebih lama, sekarang juga dapat dimanfaatkan untuk manusia. Manusia abad ini

dapat tidak lebih lama "berkata kepada Tuhan" dan melihat segala sesuatu *in divinis,* sebagai dilakukan Adam dalam surga atau sebagaimana dilakukan manusia dalam Abad Keemasan. Walaupun demikian, cahaya ini menyisakan jalan yang dapat ditempuh melalui *scripture* dan alam, dua buku besar pengetahuan ilahi dan ini dapat dimanfaatkan oleh manusia sekarang, jika ia mendapatkan kebajikan dari barakah cahaya ilahi yang berada di dalam setiap substansi manusia.[58] Dalam sebuah cara lebih tipikal, teologi Yunani menekankan kehadiran cahaya Tuhan di alam daripada teologi Barat yang memusatkan kehadiran Tuhan dalam sejarah, Erigena melihat dalam buku alam makna penemuan pengetahuan suci yang berada di dalam setiap substansi mikrokosmos manusia.[59]

Menurut Erigena, manusia sempurna dan usaha untuk mencapai pengetahuan suci, yang kenyataannya tujuan akhir dan final kesempurnaan ini, mulai dengan kesadaran tentang pikiran manusia, bahwa semua sebab datang dari Tuhan. Setelah dataran ini *scientia* ditransformasikan ke dalam *sapientia*, dan jiwa manusia dicerahkan oleh Tuhan yang, kenyataannnya, kontempelasi Dirinya sendiri dalam Diri yang dicerahkan.[60] Iluminasi ini kembali memungkinkan manusia merealisasikan bahwa, setiap esensi sesuatu adalah pengetahuan Tuhan tentang mereka dan bahwa ada pembalasan dan akhirnya identitas antara pengetahuan dan wujud. Intelek ditransformasikan ke dalam apa yang ia ketahui, obyek tertinggi, yakni pengetahuan wujud Tuhan. Tetapi pengetahuan tentang Ilahi tidak dapat diakses sekarang juga bagi manusia, dalam keadaan kehadirannya ini. Sebelum kejatuhan, manusia memiliki pengetahuan tentang segala sesuatu *in divinis* dalam suatu cara batini (*inward*) sebagai refleksi dan perefleksian Tuhan. Tetapi setelah kejatuhan, pengetahuannya menjadi tereksternalisasikan. Untuk mengembalikan pengetahuan suci tersebut, jiwa harus melewati delapan dataran, terdiri atas tubuh kebumian mimpi ke dalam gerakan vital, gerakan vital ke dalam *sense, sense* ke dalam penalaran, penalaran ke dalam jiwa, jiwa ke dalam pengetahuan, pengetahuan ke dalam hikmah, dan akhirnya lintasan supernatural (*occasus*) jiwa yang disucikan ke dalam Tuhan.[62]

Tujuan final ini adalah *theosis,* pencapaian melalui gnosis terdiri dari dataran *ephisis, eros* dan *agape* tentang Realitas yang tidak tercipta dan tidak diciptakan. Intelek manusia dapat mencapai tujuan ini, yang merupakan pengetahuan tentang Tuhan melalui penemu-

an kembali esensi miliknya. Penemuan kembali ini tidak dapat dicapai melalui penyelamatan "jalan negatif," yang merupakan suatu proses "kosmolitik," yakni kebalikan kosmogonik. Intelegensia senantiasa merupakan pemberian Tuhan (*datum*) yang, melalui rahmat khusus (*datum*) mencapai *theosis*, tujuan keberadaan manusia dan substansi intelegensi itu sendiri.[63]

Meskipun bentuk tunggal ditolak, doktrin-doktrin Erigena mempengaruhi tokoh-tokoh besar seperti Richard dan Hugo Saint Victor, Raymond Lull, dan belakangan Nicholas of Cusa. Tetapi ia tidak di pusat arena kehidupan intelektual Eropa yang, setelah satu periode perdebatan intensif tentang hubungan antara keyakinan dan penalaran, kembali kepada formasi sintesa teologi utama yang dikaitkan dengan nama-nama Saint Bonaventure, Saint Thomas, dan Duns Scotus. Guru-guru ini mengembangkan bahasa-bahasa dan sistem diskursus yang cukup sempurna untuk menjelaskan metafisika tradisional, dan semuanya baik bagi dimensi sapiensial kehidupan spiritual —Saint Bonaventura telah mengembangkan suatu teologi yang bersandar pada keunggulan kontempelasi diam yang memahkotai bangunan teologi dan metafisikanya yang luas. Meskipun demikian, sintesis ini, khususnya yang bersifat Tomistik, cenderung kelewat rasionalistik, dalam pemenjaraan intuisi tatanan metafisik dalam kategori silogisme yang merahasiakan, lebih dari menyatakan, perkataan intelektual yang mereka miliki daripada ciri rasional secara murni. Kenyataannya, aspek sapiensial Kristen murni abad pertengahan direfleksikan lebih langsung di katedral-katedral abad pertengahan dan pusat-pusat epifeni spiritualitas Kristen. *Divine Comedy*-nya Dante itu sendiri, adalah suatu katedral literal, daripada dalam sintesa-sintesa teologis yang, sementara berisi hikmah Kristen, juga cenderung menyelubunginya. Teologi-teologi ini, walaupun dimiliki dalam suatu pengertian yang pasti dimensi sapiensal tradisi Kristen, mencirikan dataran proses krusial tingkat lanjut yang mana pengetahuan terdesakralisasikan dan filsafat secara gradual dipisahkan dari hikmah, meskipun setiap sintesis dalam setiap unsurnya dikawinkan bersama oleh jiwa yang kuat dan para tokoh seperti Saint Thomas.[64]

Teolog-teolog besar abad pertengahan adalah orang-orang yang keyakinan maupun pengetahuannya tidak dapat disalahkan, bagi munculnya reaksi nalar melawan kepercayaan, yang segera mengikuti setelah sintesis mereka melihat cahaya terang. Meski demikian

agnostisisme yang menyebar di Eropa dalam dua abad setelah Saint Thomas sendiri, tidak berkembang menjadi kehidupan intelektual Kristen yang menandakan resapan gnosis, tidak memiliki realitas pengetahuan sebagai *theosis,* ditransformasikan ke dalam persoalan kebutuhan pengetahuan rasional untuk mempertahankan keyakinan dari adanya korosi, atau dilemahkan oleh perlawanan rasionalisme; dan tidak memiliki tipe intelektual yang dicirikan oleh Saint Tomas kontemporer, Meister Eckhart, yang periferal, sejauh garis utama pengembangan teologi, filsafat dan Kristen Eropa diperhatikan.

Kekuatan terbesar dan ekspresi penuh keagungan gnosis Kristen dalam periode abad pertengahan, kenyataannya, adalah Meister Eckhart. Ajaran-ajarannya telah menarik perhatian besar selama beberapa dekade yang lalu di dunia Barat, dalam pencarian beberapa doktrin awal Barat yang akan dihubungkan dengan ajaran-ajaran metafisika besar Timur, yang sekarang ini secara bergairah lebih dikenal di Barat. Lebih-lebih bijaksanawan Jerman ini menjadi orang yang berwenang *par excellence* gnosis Kristen.[65]

Bagi Eckhart, akar intelek berada dalam altar Ilahi. Intelek adalah *increatus et increabilis;* kenyataannya, Tuhan adalah *intelligere* pertama dan terdepan dan ia hanya *esse* kedua. Ia berada dalam jiwa manusia sebagai percikan, yang disebut Eckhart, *Seelenfunklein.*[66] Percikan ini adalah tahta kesadaran, melalui mana manusia dapat mencapai pengetahuan tentang Ilahi atau *Grund.* Jiwa memiliki akses ke tingkat pengetahuan yang berperan dari sensual sampai bentuk "abstrak" dan akhirnya, "percikan" yang merupakan jantung atau akar intelegensi, dan berarti dengan jalan mana Tuhan diketahui. Letak kemungkinan ini dalam sifat intelegensi itu sendiri, meskipun dibutuhkan barokah bagi pengetahuan ini untuk diaktualisasikan *per speculum et in lumine.*[67] Bagi Eckhart, "mata" yang dengan mana manusia melihat Tuhan, adalah mata yang dengan mana Tuhan melihat manusia. Dan mata ini tidak lain adalah intelek supernal atau intelegensi yang menghubungkan manusia pada kesucian, dalam suatu cara yang langsung dan memungkinkan pengetahuan menjadi pusat akses kepada kesucian. Tidak ada formulasi yang lebih nyata sifat sakramental intelegensia dan pengetahuan dalam Kristen Barat daripada Meister Eckhart ini, yang mampu menghadirkan suatu penjelasan paling terkenal tentang *sciencia sacra,* yang merupakan dan senantiasa di jantung pengetahuan

tradisional, baik di Timur maupun di Barat. Meskipun Renaissance menandakan permulaan proses sekulerisasi radikal tentang manusia dan pengetahuan, akibat humanisme yang mencirikan zaman ini, tetapi suatu pernyataan memberikan definisi, saat ini, perspektif sapiensial—keberadaannya hampir sebagai suatu reaksi kosmik terhadap aliran tradisional yang tidak hadir di Barat. Dari laporan Gemistus Pleton dan khususnya Marsiglio Ficino ada pertumbuhan suatu apresiasi baru hikmah Graeco Aleksandrian dalam bentuk-bentuk Phytagorean, Platonik, Neoplatonik dan Hermetiknya, meskipun banyak di antara apresiasi ini terletak di luar *frame work* tradisi dominan di Barat yang Kristen. Tetapi ada juga kekhususan bentuk-bentuk Kristen tentang gnosis, seperti Hermitisisme Kristen, doktrin iluminasi seperti tokoh-tokoh yang disebut Francesco Patrizzi *Cognitio matutina*, dan Kabbala Kristen yang secara definitif bersifat sapiensial. Renaisance juga menjadi saksi bagi seseorang terhadap guru-guru yang paling mengerti tentang doktrin-doktrin sapiensial Kristen, khususnnya Nicolas of Cusa. Dia menerangkan suatu metafisika tradisional, mengajukan dasar yang terkenal tentang perspektif gnostik secara esensial, meskipun penekanan bagi proses ketidaktahuan dan "pengabaian" pada setiap peristiwa ketika kini ditemukan humanisme, yang merupakan pengabdian bentuk lain, mendominasi pandangan orang Eropa.

Nicholas of Cusa (1401-1464), seorang kosmolog, ahli fisika, matematikawan begitu juga metafisikawan dan teolog, merasa harus "membubarkan" dan "melepaskan" pembatasan secara eksesif kategori-kategori rasionalistik dalam teologi abad pertengahan, telah dihubungkan dengan Ilahi, sebelum dapat menjelaskan metafisika.[69] Ia juga terpaksa menempatkan ke dalam pertimbangan efek nominalisme yang mendahuluinya tanpa kejatuhannya ke dalam perangkap keraguan dan nihilisme. Meskipun nominalisme adalah sebuah faktor yang secara definitif menghancurkan dasar-dasar tertentu filsafat abad pertengahan, kini mencoba menambahkan pada roman positifnya, sebagai teologi mencari kesegeraan Ilahi.[71] Bisa jadi, Cusa telah menggerakkan tempat limitasi-limitasi konseptual, terhadap dugaan ketuhanan yang dilawankan dengan berbagai bentuk rasionalisme, teologi dan sebagainya, agar dapat menjelaskan pengetahuan tentang gnostik yang benar dan tatanan metafisika, mengikuti guru-guru pra Skolastik Kristen awal, seperti Dionysius dan anggota-anggota ajaran Victorine. Cusa, karena itu, menekankan

bahwa hikmah tertinggi berisi sesuatu untuk mengetahui ...bagaimana yang tidak dapat dicapai, mungkin dicapai, atau mencapai yang tidak dapat dicapai.[72] Cusa menjelaskan dalam beberapa beris apa yang ia maksud dengan pengetahuan sebagai pengabaian, dalam komentar terhadap pernyataan Solomon bahwa "hikmah dan wilayah pengertian tersembunyi dari mata semua yang hidup."

> *...kita mungkin membandingkan dengan burung hantu yang mencoba melihat matahari; tetapi sejak sifat hasrat dalam diri kita untuk mengetahui tanpa suatu kebutuhan, obyeknya dengan segera diabaikan. Tidak dapat lebih bermanfaat, bahkan pencari yang tekun sekali, bagi pengetahuan daripada hal ini yang kenyataan dikaji dalam setiap pengabaian, yang secara khusus miliknya, dan lebih baik seseorang memiliki pengetahuan yang mengabaikannya, yang lebih besar pembelajarannya akan jadi.*[73]

Docta Ignorantia ini, bagaimanapun, dihadapkan langsung bentuk parsial pengetahuan yang akan dicari, untuk menempatkan pengetahuan suci seperti itu. Ia menerapkan nalar tidak untuk intelek, yang dapat mengetahui *coincidentia oppositorum*. Cusa, kenyataannya, membedakan secara tegas antara kekuatan pengetahuan yang diidentifikasikan sebagai *ars coincidentiarum* dan pengetahuan relatif dan terdesakralisasi yang menurutnya, tak lebih dari terkaan yang diidentifikasi sebagai *ars conjecturarum*.[74] Pengabaian manusia yang ditunjukkan sebagai pengetahuan dan yang kajian Cusa mencari pengabaian, mestinya untuk obat bagi kejatuhan manusia. Di samping itu Cusa, seperti bijaksanawan Kristen sebelumnya, percaya dalam hikmah Ilahi dapat diakses untuk manusia, yang diidentifikasikan dengan Firman Ilahi. Pengetahuan ini tidak dapat dicapai, kecuali melalui pengalaman wujud dan perasaan. Ia adalah *sapientia*, menurut pengertian etimologi istilah ini (dari Latin *sapere* berarti "merasa").[75] Secara pasti pengabaian Cusanian tidak menempatkan agnostisisme, nihilisme atau untuk penolakan pengetahuan suci. Tentang pertentangan, ia adalah sebuah makna pembukaan suatu jalan bagi cahaya gnosis untuk memancarkan terhadap angkasa, yang senantiasa diselubungi oleh kategori-kategori rasionalistik secara berlebihan, yang kelihatannya meniadakan setiap kemungkinan penyatuan pengetahuan dan berperan untuk skeptisme dan bahkan nihilisme. Mengapa, sementara pene-

kanan penting tentang proses "ketidaktahuan" dan realisasi, yang juga kita sebut sebagai pengetahuan positif adalah pengabaian, a menegaskan realitas dan sentralitas bahwa hikmah dengan respek kepada semua batas dan pembatasan pengetahuan adalah pengabaian.[76] Tak diragukan bahwa ajaran-ajaran Nicholas of Cusa, dalam suatu pengertian, didasarkan pada "ketidaktahuan" atau "pengabaian," mewakili suatu pendirian utama dimensi sapiensial tradisi Kristen.[77]

Abad yang mengikuti Cusa dan berperan pada periode modern, ditandai oleh peristiwa besar bangkitnya Protestanisme, yang oposisinya terhadap sintesis mistisisme Skolastik abad-abad pertengahan, yang dianggap sebagai Katholikisme. Tidak diragukan bahwa perkembangan akhir Protestanisme tidak dapat dihubungkan dengan proses sekulerisasi pengetahuan, tetapi ajaran Luther, paling sedikit, memiliki aspek-aspek pasti, yang lebih dekat dengan dimensi sapiensial Kristen. Tidak perlu dikatakan, Luther menekankan keyakinan di atas segalanya, sedangkan Katholik menekankan cinta. Tetapi dalam cara yang sama, cinta Kristen, paling sedikit dapat dihubungkan dengan pengetahuan melalui penyatuan yang merupakan tujuan, baik cinta maupun pengetahuan, juga keyakinan dihubungkan dengan pengetahuan melalui fakta bahwa tanpa bersama pengetahuan tidak menjadi keyakinan. Karena itu tanpa pengetahuan sesuatu tidak memiliki keyakinan dalam segala hal dan obyek keyakinan tidak dapat dibahas.

Dalam berbagai hal, spiritualitas Lutheran, dengan segala penekanannya terhadap keyakinan dan menegasikan teologi Katholik, dan tradisi sapiensial Kristen sebagaimana diinterpretasikan oleh orang-orang bijak Kristen abad pertengahan, bagaimanapun, mengijinkan kemungkinan suatu mistisisme suatu sifat sapiensial secara esensial. Banyak diketahui adanya Hermetik Lutheran dan Rosicrucian—mantel lengan Luther sendiri memiliki kayu salib dan mawar. Gerakan pengabar Injil dimulai oleh Luther, termasuk beberapa tokoh seperti Sabastian Franck, Paracelsus, V. Weigel, Jacob Boehme, G. Arnold, G. Gichkl, F.C. Oetinger dan banyak teosof, mistikus dan ahli kimia spiritual lain dan mencipta iklim semacam "kualitas Abrahamik," dalam pengawinan antara keyakinan dan pengetahuan, yang secara definitif mungkin. Fenomena lebih luas keberadaan teosofi, yang dalam pengertian tradisionalnya tidak lain adalah pengetahuan suci, dalam akar Lutheranisme sangat bermak-

na, sejauh persoalan kehadiran tradisi sapiensial di Barat diperhati-
kan. Bahkan sama dengan musik yang dianggap sebagai gerakan
Lutheran, ada suatu kualitas kontempelatif dalam penyesuaian de-
ngan perspektif sapiensial.[80] Karena itu meskipun menghentikan
kesatuan gereja Kristen selama Renaisance, memainkan suatu peran-
an krusial dalam sekulerisasi dunia Barat, suatu spiritualitas yang di-
dasarkan pada pengetahuan suci dan pengetahuan tentang kesucian
terus bertahan, bahkan dalam tradisi Lutheran dengan semua pe-
nekanannya terhadap keyakinan dengan mengorbankan yang lain.

Dengan Jacob Boehme (1575-1624), yang menulis bahwa se-
bagai seorang anak ia telah dicintai oleh hikmah Ilahi, dimensi sa-
piensial tradisi Kristen mencapai puncaknya dalam sejarah kon-
temporer. Boehme adalah seorang yang gandrung terhadap Bible,
yang diberi komentar dalam karyanya *Mysterium Magnum* tahun
1624, sesaat sebelum ia meninggal. Lebih dari itu ia menganggap
dirinya telah diilhami oleh Hikmah Ilahi, memungkinkan untuk
menembus ke dalam makna batin teks suci oleh kebajikan iluminasi
batin (*Innere Erleuchtungen*). Semua yang ditulis dan dikatakannya
berasal dari titik pandang *sapientia* ini dan diterima dari scripture
suci maupun iluminasi batin, atau mode obyektif dan subyektif
wahyu.

Boehme melihat manusia tidak hanya sebagai diri terjatuh,
yang dilukiskan dalam sebagian besar teologi Kristen, tetapi juga
sebagai makhluk yang padanya ada elemen yang tidak dipengaruhi
oleh kejatuhan, yang rindu pada Ketidakterbatasan dan Keabadian,
sejak ia datang dari altar Ilahi yang Tidak Terbatas dan Abadi. Ia
adalah keadaan murni dan tanpa dosa, yang ia sebut *Tempratur*.
Demikian juga, ada sebuah aspek makhluk yang senantiaasa murni
dan surgawi, tidak terpengaruh oleh kekuatan jahat yang merupakan
personifikasi setan, aspek yang disebut Boehme "suci" atau elemen
surgawi (*heiliges* atau *paradiesische elemente*). Tetapi elemen ini
tidak dapat dicapai sebagian besar manusia, kecuali mereka yang
menandakan kebajikan, menginsafi sifat primordial dan surgawinya,
yang mencari hikmah dan keabadian secara alamiah dan spontan.
Pencarian Keabadian ini dihubungkan dengan kemungkinan pen-
capaian pengetahuan sempurna tentang Tuhan, tidak hanya dalam
Diri-Nya, tetapi juga dalam alam maupun jiwa manusia.[83] Misi ma-
nusia di dunia ini, kenyataannya, adalah pencapaian pengetahuan
dengan bantuan yang dapat menguraikan berbagai "tanda alam,"

jumlah yang sebanding dengan universe.[84]

Sementara di Surga, manusia memiliki bahasa "natural," yang sekaligus bahasa surga dan pengetahuan esensial tentang segala sesuatu. Akar bahasa manusia dan pengetahuan identik dengan kesucian atau simpati pengetahuan tentang makhluk itu sendiri. Tetapi sebagai akibat jatuh, ia kehilangan pengetahuan tentang bahasa ini, paling tidak dalam bagian wujudnya yang dicirikan dengan konsekuensi kejatuhan. Meskipun demikian, pengetahuan primordial pada sebuah tatanan suci membekaskan di kedalaman wujud manusia, dalam setiap aspek wujudnya yang senantiasa berada dalam keadaan ketakberdosaan surgawi.[85]

Doktrin tentang bahasa ini dianggap lebih dekat dengan peran dan fungsi, yang menurut Boehme, pada intelegensi, sebagai instrumen bagi pencapaian pengetahuan tentang kesucian, suatu intelegensi yang menjadi operatif hanya pada manusia penerima iluminasi batin. Boehme juga menyatakan makna utama hikmah atau Sofia sebagai "kesempurnaan univers Tuhan,"[86] dan suatu realitas ontologis persembunyian yang berarti akses ke Kehadiran Ilahi, dalam suatu universe yang didominasi oleh perspektif sapiensia .

Pada akhir Renaisance dan awal abad XVII rasionalisme, cabang lain pohon tradisi sapiensial Kristen tumbuh pada bagian lain benua Eropa di Inggris, disebut ajaran Platonis Cambridge, yang disebut oleh Coleridge dengan Platonis, melihat cahaya terang. Ada tokoh-tokoh seperti Benjamin Whichcote, Ralph Cudworth, Henry More dan John Smith, yang mengekspresikan hikmah tradisional, khususnya yang diperhatikan sebagai pengetahuan "dunia menengah," *mundus immaginalis,*[87] yang oleh More, anggota paling terkenal ajaran ini, menyebut *spissitudo spiritualis.* Sejauh pengetahuan ini diperhatikan, ajaran ini juga penting dalam penekanan kemungkinan suatu pengetahuan lanjut seperti perasaan, tetapi tidak bersifat perasaan dalam pengertian biasa, dengan demikian meniadakan dualisme epistemik permulaan Kristen yang juga penting dalam sekuleriasi pengetahuan abad XVII, dan juga empirisme yang merata di Inggris. John Smith, kenyataannya, mengatakan tentang makna "sensasi spiritual" dengan makna lanjutan, pengetahuan nyata tentang kesucian sebagai lawan pengetahuan abstrak yang filsafat periode "positet" melawan "nyata," melihat hanya sebagai yang berhubungan dengan eksternal, pengetahuan sensual.[88] Ia juga menerangkan doktrin tradisional tentang wujud pengetahuan suci yang

dapat dicapai tidak melalui pikiran, tetapi hati sekaligus dimurnikan dan "mata hati," seperti Sufi menyebutnya *kasyf*.[89] Melalui pemurnian hati, menurut John Smith dan batas Plotinus, "manusia kontempelatif merajud pusatnya keharibaan pusat Wujud Ilahi."[90] Ajaran Platonisme Cambridge mewakili suatu penyatuan yang berharga tentang aspek-aspek yang pasti sapiensi dalam iklim Eropa Utara, dipengaruhi lingkungan keagamaan oleh voluntarisme yang dihubungkan dengan Calvin dan lebih khusus, di Inggris yang kembali lebih dekat secara sempurna dalam pimpinan suatu empirisme dalam fungsi kesucian tentang pemilikan inteleksi yang tak ber-makna bagi semua. Ia berguna untuk diingat bahwa, meskipun apa yang terjadi belakang, baik filosofis maupun teologis, pengaruh ajaran ini sejauh bentuk-bentuk doktrin tradisional lain, membekaskan ke tingkat kehidupan yang sama di Inggris, meskipun di pinggir arena utama filsafat dan apa yang kini disebut aktivitas intelektual.

Meskipun pengaruh Boehme terasa jauh dan luas, jarak teosof Perancis, Jerman dan esoteris terhadap orang Rusia yang berkontempelasi, hampir sebagian besar secara artistik penuh mengekspresikan ajaran-ajaran sapiensial secara murni yang secara mendalam dipengaruhi Boehme, didirikan dalam hymne gnosis Kristen yang kompromi *Cherubic Wanderer* (*Der Cherubische Wanderesmann*) Angelus Silesius (1824-1677), yang juga di antara karya paling terkenal literatur Jerman.[91] Koleksi ini, juga dekat pada bentuk dan isi sastra Sufi, yang didasarkan pada tema sentral kembali kepada Tuhan melalui pengetahuan. Jalan pengelana tidak lain adalah jalan pengetahuan,[92] yakni *al-ma'rifah* (dalam Islam) atau *jnâna* dalam Hinduisme dan banyak sekali keserasian dengan karya-karya, apakah itu Arab, Persia, atau Sansekerta.[93]

Bagi Silesius, manusia adalah cermin dalam mana Tuhan merefleksikan Diri-Nya, "Diri-Nya" yang lain.

> *Aku adalah Tuhan dengan diri yang lain. Ia ditemukan tetapi dalam aku. Yang menyerupainya secara abadi.*[94]

Penemuan fungsi manusia ini melalui pengetahuan suci yang tidak lain adalah hikmah.

> *Hikmah abadi membangun:*
> *Aku akan menjadi tempatnya*
> *Ketika aku dalam hikmah rehat*
> *Dan hikmah rehat dalam aku.*[95]

Untuk mencapai pengetahuan ini manusia harus menghilangkan semua bisikan kejadian dan kembali pada pusatnya dan esensi yang merupakan kesadaran murni dan pengetahuan, esensi abadi yang menahan semua perubahan dan kemenjadian.

Manusia harus menjadi esensi;
Demi, ketika dunia dilenyapkan
Semua peristiwa dilewatkan
Esensi senantiasa tetap ada.[96]

Lebih dari itu, pencapaian pusat ini, berarti juga pembukaan "matahari" dan penglihatan Tuhan tidak ditunda sampai keadaan anumerta. Penglihatan *beatific* harus mencapai di sini dan sekarang, melalui kematian spiritual ini, yang membuat gnostik "seorang mati berjalan," bahkan dalam kehidupan ini. Penglihatan *beatific* memiliki keabadian sekarang, yang membuka Ketakterbatasan setiap kehadiran peristiwa.

"Dalam waktu yang baik kita akan melihat
Tuhan dan cahaya-Nya," ia berkata.
Bodoh! Ia tak akan pernah melihat
Apa yang tak dilihatnya hari ini![97]

Ia adalah fungsi manusia untuk mengetahui Tuhan di sini dan sekarang, melalui pengetahuan yang datang dari Tuhan Sendiri. Keutamaan manusia dan apa yang terdapat dalam dirinya bahkan di atas malaekat, adalah kemungkinan pengetahuan unitif ini, yang melaluinya manusia menjadi "pasangan" Tuhan dan mencapai penyatuan *beatefik.*

Malaekat-malaekat berada dalam kebahagiaan.
Tetapi lebih baik adalah kehidupan manusia.
Baginya tak satupun dari kebajikan mereka
Dapat menjadi pasangan Tuhan.[98]

Meskipun deras dan kuatnya lingkungan rasionalisme dan empirisme, tradisi sapiensial yang dijelaskan Boehme dan Silesius terus bertahan pada pinggiran kehidupan intelektual Eropa, sementara pusat wilayahnya diduduki bahkan sampai pada tingkat tertentu oleh mereka yang menyombongkan dirinya sendiri, dalam wujud tercerahkan, sementara menolak semua pikiran terhadap kemungkinan iluminasi intelek. Sebagai suatu masalah yang nyata, selama

abad XVIII ajaran-ajaran guru tertentu, seperti Boehme berada dalam oposisi terhadap apa yang disebut pencerahan, oleh mereka yang mencoba melawan pengaruh yang kaku semua yang meliputi rasionalisme. Akibatnya, orang dapat mengamati sepanjang sisi filosof-filosof Pencerahan atau *Aufklarung* yang terkenal, kemunculan iluminisme pada Benua ini dan suatu usaha dibuat dari berbagai sisi untuk menahan kebangkitan rasionalisme, empirisme, mekanisme dan sekulerisme sains dan kosmos, idea dan isme merata yang lain saat itu melalui pembahasan kembali tipe-tipe ajaran esoterik.[99]

Di Perancis dan Jerman sejumlah tokoh penting muncul, yang sekarang keberadaannnya direalisasikan, yang secara gradual mengeluarkan kelalaian yang mengakibatkan pengosongan sistematis oleh akademisi belakangan. Di Perancis sendiri, yang merupakan benteng rasionalisme baru dengan adanya Descartes dan Wolf, abad XVIII adalah saksi bagi Martines de Pasqually, menghidupkan lagi sains-sains tradisional tertentu, Kristen dan Freemason pada saat yang sama; Claude Saint Martin, Josepf de Maistre, seorang Katholik sekaligus Freemason yang melihat agama Kristen sebagai jalan inisiatik, Fabre d'Olivet, seorang mahasiswa bahasa-bahasa kuno dan hikmah, menghidupkan kembali Pythagorean dimana ada sejumlah hal yang menarik pada waktu itu; dan Hone Wronski berasal dari Polandia tetapi tinggal di Perancis, seperti Fabre d'Olivet, khususnya tertarik pada doktrin-doktrin matematika tradisional dan apa yang disebut "aritmasofi."

Di Jerman ada aktivitas yang lebih besar tentang penghidupan kembali dan meneruskan ajaran esoterik dan teosofik, yang berpusat di sekitar karya-karya dan pemikiran Boehme. Ada Friederich Oetinger, yang menginisiasi ke dalam Kabbala, yang meninggalkan Malebranche untuk mengkaji Boehme dan mencoba menyintesakan ajaran Boehme dan Kabbala Lurian; Jakob Obereit menulis untuk melawan tesis-tesis Kant; Karl von Eckartshausen, ilmuwan dan teosof yang mencoba mengatasi oposisi yang dibuat Kant antara fenomena dan noumena dan menyatukan semua tingkat pengetahuan, dan berbagai tokoh yang lain.[100] Doktrin Boehmian bahkan berpengaruh secara luas terhadap sastra dan tokoh-tokoh filosofis seperti Novalis, yakni tunangan Sophie von Kuhn, yang meninggal ketika masih muda, yang diidentikkan dengan penyair oleh Sophia; Friederich Schelling, filosof tekenal, yang pada karya-karya terakhirnya seperti *Ages of the World*, dipengaruhi oleh teosof Jerman awal, khususnya Boehme.

Di Eropa utara tokoh mengagumkan Swedenborg, saintis dan ahli fiksi, adalah kasta yang banyak mempengaruhi di Inggris maupun Scandinavia dan mempropagandakan tesa-tesa teosofis yang pasti, khususnya dalam hubungannya dengan "tubuh spiritual" (*Geistleiblichkeit*), berperan untuk pendirian suatu gereja Protestan baru dan yang berisi aspek-aspek polemis yang kuat.[101] Di Inggris sendiri, meskipun pengaruh Boehme menurun dari pada di benua Eropa, ada tokoh baru seperti John Hutchinson yang secara mendalam mengikuti ajaran Boehme. Tetapi hampir semua tokoh yang layak dicatat yang berhubungan dengan ini adalah Sir Isaac Newton. Bapak fisika klasik yang tidak saja mengarang *Principia,* telah memiliki peran utama memainkan sekulerisasi dunia dan penyebaran rasionalisme saintefik, tetapi juga menulis *Observations upon the Prophecies of Daniel* dan karya-karya tentang alkhemy[102] dan dianggap beberapa sarjana sebagai pengikut Boehme.[103] Tetapi sebagaimana dapat diukur dari kajian tiap tokoh, pengaruh guru-guru awal tentang hikmah tidak lebih banyak jumlahnya untuk penerusan suatu pengetahuan total dan sempurna tentang suatu ciri suci tetapi bagian dan segmen lainnya.

Hal ini menarik untuk dicatat dalam berlalunya ajaran-ajaran sapiensial, tukang sepatu Jerman yang terkenal yang juga mempengaruhi tokoh-tokoh Rusia yang kini kembali ke Barat. Ivan Lopouchine, yang freemason dan menunjukkan pada tradisi Hesychast dalam Ortodoksi Kristen, dihubungkan pada lingkungan esoterik Perancis dan Jerman, sementara Alexander Labzine menerjemahkan Boehme ke dalam bahasa Rusia. Meskipun dunia Ortodoks telah memiliki suatu tradisi yang kaya berkenaan dengan Hikmah, yang kita tidak dapat menjelaskan dalam kajian ini dengan memperhatikan arus utama Barat, ia sangat menarik untuk dicatat bahwa banyak pengikut ajaran-ajaran sapiensial di Barat tertarik membawa Kristen Barat lebih dekat ke Ortodoksi dan bahwa sebagaian yang dapat dicatat pengaruh Boehme dalam waktu modern telah ada seperti tokoh-tokoh Rusia, P. Florensky, V. Soloviev dan S. Boulgakov.

Bagian yang menarik di antara wakil perspektif sapiensial belakangan di Eropa adalah Franz von Baader (1765-1841), gnostis dan teosof terakhir di Barat yang mengerti penuh term ini, sebelum segmentasi dan ketidak jelasan tradisi sapiensial dalam abad XIX, tokoh yang disebut A.W. Schlegel *Boehmius redivivus* dan yang, di samping menegaskan kembali teosofi Boehmian, berusaha tanpa

hasil untuk membawa Katholik dan gereja Ortodoks lebih dekat pada pendirian suatu spiritualitas sapiensial secara umum. Von Baader mulanya adalah mahasiswa kedokteran, mineralogi, dan bahkan teknik tetapi belakangan kembali mengkaji filsafat dan metafisika.[104] Ia melawan tesa-tesa utama filosof-filosof modern Eropa semasa hidupnya, termasuk *cogito* Descartes dan "agnostisisme" Kant,[105] dan berusaha memberikan sekali lagi kualitas pengetahuan sakramentalnya. Ia menyatakan bahwa, ketika Tuhan direfleksikan dalam segala sesuatu, semua pengetahuan adalah, dalam suatu pengertian, pengetahuan tentang semua aspek Ilahi dan memiliki suatu kualitas suci.[106] Ditunjukkan secara mendalam untuk mengkaji alam, ia menganggap filsafat awal sebagai hikmah alamiah (*Naturweisheit*), yang berperan secara langsung untuk teosofi yang dikembangkan pada akhir hayatnya. Kenyataannya, dalam kesesuaiannya dengan perspektif sapiensial ia tidak membuat pembedaan yang absolut antara natural dan supernatural, melihat dalam alam suatu refleksi kesucian yang mana teologi resmi telah melahirkan secara keras bidang supernatural.

Von Baader menekankan aspek sapiensial, baik praktek keagamaan maupun pemikiran. Seperti Boehme, ia mengidentikkan Sophia dengan Perawan Maria, yang khususnya ia mencurahkan perhatian. Ia juga mengatakan tentang hikmah sebagai "imaji Bapa," dan menekankan ciri sakramental pengetahuan. Baginya semua pengetahuan autentik akhirnya menunjuki pada Tuhan, dan ia tidak jatuh pada fungsi positif penalaran dan logika sebagai saluran, yang melaluinya cahaya Intelek memancar pada manusia dan dapat menunjukinya pada daerah pengetahuan suci.[107] Walaupun pengaruhnya terhadap kebangkitan neo-Skolastikisme, ia mewakili sebagai pembicara seorang diri bagi perspektif sapiensial dalam belantara spiritual di abad XIX. Meskipun ada beberapa tokoh di sini, seperti Antonio Rosmini di Italia, yang menulis *Theosophia* pada abad XIX[108] terhadap kebangkitan kembali dan dalam suatu perspektif berhubungan dengan karya-karya von Baader, arena utama pemikiran sekarang yang merupakan buah sekulerisasi pengetahuan dalam bentuk filsafat-filsafat antirasionalistik, segera menolak kemungkinan pencapaian tingkat pengetahuan dan ketentuan yang sama. Kalau ajaran-ajaran sapiensial, apa yang disisakan mereka semakin terfragmentasi, terpisah dari barakah kehidupan tradisi Kristen, esoterisme yang memiliki penjelasan "akultisme" dan pengetahuan yang, meski-

pun awalnya mencirikan kesucian, telah menjadi tubuh tanpa jiwa. Ia adalah bangkai pengetahuan suci yang kosong dari kehadiran suci dan melahirkan kosmologi daripada level metafisika secara murni. Sedangkan mistisisme Kristen, ia nyaris kosong secara sempurna dari kandungan intelektual dan metafisik, menjadi jalan pasif cinta, meskipun dari bentuk titik pandang keagamaan secara umum berharga, tidak dapat kecuali turun-naiknya desakralisasi total pengetahuan, sekali lagi daripada keberadaan akultisme, beberapa yang memiliki pengetahuan parsial tentang doktrin-doktrin tradisional sementara yang lain diisi dengan kekuatan antitradisional yang berdiri melawan semua makna suci. Tetapi untuk mengerti mengapa tiap fenomena mendapatkan tempat di Barat, adalah perlu untuk kembali kepada abad-abad yang lebih awal tentang sejarah Eropa dan menapaki proses yang dengannya pengetahuan mengalami desakralisasi secara gradual.

Proses desakralisasi pengetahuan di Barat sudah mulai dengan Yunani kuno, di antaranya adalah kebangkitan masyarakat anti tradisional, di lingkungan sejarah manusia ini. Lenyapnya spirit simbolis sudah dikutuk Plato, 'kekosongan kosmos terhadap isi kesuciannya dalam peranan agama orang-orang Olympia terhadap filsafat alam orang Ionia, kebangkitan rasionalisme yang bebas dari inteleksi dan banyak transformasi penting menandai proses desakralisasi ini. Tradisi Yunani malahan berkembang ke berbagai perspektif intelektual seperti *darsanas* Hinduisme, yang menjadi saksi untuk kebangkitan Sofisme, Epicurianisme, Pyrrhonisme, New Academy dan berbagai ajaran lain yang didasarkan pada rasionalisme atau skeptisisme. Tradisi mundur hampir secara total dari fungsi sakramental pengetahuan dan penyederhanaan pengetahuan, kepada hanya rasiosinati atau akrobat mental yang sederhana. Pada gilirannya hal itu perlu untuk membedakan antara pengetahuan dengan hikmah, sejauh pembawaan tentang reaksi melawan filsafat Yunani sebagai suatu keseluruhan yang datang bersama Kristen. Apakah post-Renaisance datang untuk menyebut "keajaiban Yunani" adalah, dari titik pandang tradisional, suatu keajaiban dalam cadangan sebab ia mengganti penalaran untuk intelek dan pengetahuan sensasi dengan pengetahuan batin."[110]

Ada, bagaimanapun, benar-benar suatu keajaiban bentuk di Yunani, doktrin-doktrin sapiensial tertentu dan metafisika sistematis turunan dari misteri-misteri Orphic dan Dionysian. Dihubungkan

dengan sejumlah tokoh seperti Pythagoras, Empedocles, Plato, Neo-platonis, khususnya Plotinus dan Proclus dan bahkan Aristoteles, semuanya memelihara doktrin-doktrin yang benar-benar bersifat metafisik, meskipun Aristoteles memukul inteleksi ke dalam mode syilogisme dan dalam bentuk-bentuk pengertian lingkaran antara metafisika dan filsâfat dalam pengertiannya yang akhir."[111] Beberapa orang Muslim secara pasti menyebut Plato seorang nabi dan ia, begitu juga Pythagoras dan Plotinus, harus dianggap sebagai metafisikawan dan ahli meramal seperti *rsis* di India, daripada sebagai filosof profan. Doktrin-doktrin mereka didasarkan pada Intelek yang memancar daripada rasiosinati yang sederhana. Dengan pengetahuan mereka senantiasa dibenamkan dengan kualitas sucinya, dan itu berarti pencapaian terhadap *theosis*. Bijaksanawan ini adalah gnostis yang ajaran-ajarannya memelihara doktrin bahasa bagi banyak ajaran sapiensial Islam, Judaisme dan Kristen. Penemuan kembali ciri suci pengetahuan dewasa ini menunjukkan, sebelum yang lain, menemukan hikmah Yunani, tentang Plato, Plotinus dan bijaksanawan Graeco-Aleksandrian lainnya dan tulisan-tulisan seperti Hermetikisme, tidak sebagaimana filsafat sosial yang sederhana tetapi sebagai doktrin-doktrin suci inspirasi ilahi untuk dibandingkan lebih dengan *darsanas* Hindu daripada ajaran-ajaran filosofis. Filosof Muslim percaya bahwa filosof Yunani telah mempelajari doktrin mereka dari para nabi, khususnya Solomon, dan "filsafat yang menurunkan relung ramalan,"[112] jika tidak benar-benar bersifat sejarah, tetapi berisi suatu kebenaran yang mendalam, khususnya, hubungan hikmah ini dengan kesucian dan permulaannya dalam wahyu, bahkan jika wahyu ini tidak dilahirkan dalam pengertian Abrahamik secara tegas, pada seorang tokoh khusus atau nabi.

Kristen mencurahkan dalam suatu dunia yang sudah menderita akibat rasionalisme dan naturalisme yang telah mencekik semangat dan mengeraskan hati sebagai tempat intelegensi, pemisahan nalar dari akar ontologisnya. Ia karena itu telah menghadirkan dirinya sendiri sebagai jalan cinta yang telah mengusap bisikan secara sempurna semua "jalan pengetahuan" yang berada sebelumnya, tidak membedakan dalam formula-formula teologis secara umum antara inteleksi dan rasiosinati dan melebihkan hak-hak suatu teologi yang benar dan kesalahan kosmologi, kepada suatu kesalahan teologi dan kebenaran kosmologi.[113] Dalam mencoba mengatasi bahaya umum kosmolatri, Kristen secara luas menerima formula-formula

teologis, tidak hanya lukisan secara eksesif batas kemabukan antara supernatural dan natural, berperan untuk memiskinkan pandangan kemiskinan tentang alam, tetapi juga disebabkan kemunduran secara supernatural fungsi alamiyah dari Intelek. Dalam dialog antara Helenis dan Kristen dalam sisi-sisi kehadiran suatu aspek kebenaran dan dalam kemenangan Kristen, dari suatu titik pandang tertentu, secara tepat sebab ia adalah suatu dispensasi yang baru dari ketentuan Surga untuk menyelamatkan dunia yang lebih luas dari lenyapnya keyakinan keagamaan, dimensi sapiensial hikmah Yunani yang mengkritik dan membebaskan sepanjang dengan skeptisisme dan rasionalisme.[114] Semua pengetahuan kelihatan didominasi teolog-teolog Kristen sebagai "kebanggaan intelegensi" dan iklim yang dicipta, dari hari-hari awal, yang secara sempurna tidak menyenangkan untuk perspektif sapiensial. Meskipun sebagai lukisan lebih awal, gnosis Kristen berada dari permulaan dan terus berlanjut beberapa abad, peranan dan fungsi Intelek tidak pernah dianggap sebagai sentral seperti dalam tradisi-tradisi lainnya, misalnya Hinduisme dan Islam. Sebagai akibat, arus utama teologi Kristen, khususnya setelah abad-abad awal, meminta dengan tegas terhadap *credo ut intelligam*, suatu formula yang belakangan diidentifikasikan dengan Saint Anselm, sementara pembatasan fungsi inteleksi sebagai pelayan keyakinan daripada makna pengorbanan, yang wacananya tidak akan keluar dari elemen keyakinan. Apa yang merata pada teolog Kristen abad-abad pertengahan mengeluarkan ekstasi atau "kegembiraan intelektual,"[115] ekstasi hasil dari inteleksi yang membebaskan sebagai secara keagamaan kemungkinan dan hinaan sepanjang dengan ekstase seksual, yang makna spiritualnya ditinggalkan di luar perspektif teologi resmi dan yang menemukan eksposisinya dalam tulisan-tulisan Hermetik Kristen begitu juga dalam Kabbala.

Sejauh abad-abad yang lebih awal diperhatikan, ia harus diingat bahwa *Acts of the Stone the Twelve Apostle* termasuk koleksi Nag Hammadi, yang berisi bentuk tertua Kristologi, Yesus dilukiskan sebagai *Christos Angelos*, utusan sekaligus malaekat.[116] Ia adalah tokoh celestial, manusia-malaekat, "cetak biru" jiwa manusia, seperti *Fravarti* dalam Zoroastrianisme, menyinari jiwa dan pikiran dan memberikan terhadapnya pengetahuan tentang tatanan suci. Ada hubungan yang lebih langsung antara Kristologi ini dengan simbolisme kimia, mineral dan langsung mengacu pada mutiara

yang juga ditemukan dalam "Nyanyian Jiwa" pada Gerakan Thomas. Mutiara adalah simbol universal gnosis yang murni, suci dan membebaskan, mutiara yang Yesus memerintahkan pengikutnya untuk tidak menggunakan sebelum makan babi. Melalui dokumen-dokumen awal ini orang menemukan acuan konstan pada suatu tipe Kristologi yang menekankan ciri gnostik, baik Yesus itu sendiri sebagai pemberi hikmah maupun pesannya yang berisikan makna batin sifat gnostik dan esoterik. Untuk mengatasi bahaya berbagai macam perpecahan yang dihubungkan dengan gnostisisme, sebuah badan Kristologi diformulasikan, yang menghantam, yang sama luasnya dengan aspek ini tentang sifat Yesus dan dengan demikian membuang dimensi sapiensial Kristen kepada fungsi yang lebih marginal dan sekunder, tanpa wacana penghapusan atau penghancurannya secara bersama.

Kemunduran lebih lanjut dimensi sapiensial dan sekulerisasi pengetahuan terjadi pada abad XII dan XIII, dengan penyebaran Aristotelianisme dan Averroisme di Barat dan pengawinannya dengan berbagai bentuk teologi Kristen, khususnya ajaran-ajaran yang mengikuti gelombang Saint Thomas. Selama periode Augustinianisme masih dipertahankan keunggulan iluminasi dalam aksi pengetahuan, meskipun Saint Thomas, mencoba mempertahankan Scripture, menolak kemungkinan iluminasi pikiran oleh Intelek dan menganggap semua pengetahuan pada awalnya berasal dari sensasi. Meskipun teologi yang mengagumkan dicipta oleh saint Thomas, ia mengadopsi kategori-kategori Aristotelian untuk mengekspresikan doktrin-doktrin Kristen dan menekankan awal sensasi tentang pengetahuan memainkan peranan dalam desakralisasi pengetahuan lebih lanjut, meskipun saint Thomas sendiri tidak dapat menerima pemisahan antara keyakinan dan nalar dan ia, kenyataannya, mencoba untuk mengharmoniskan.[117] Tetapi harmoni antara keyakinan dan penalaran adalah satu hal dan fungsi kekudusan pengetahuan adalah hal lain. Thomisme terus diinterpretasikan oleh Meister Eckhart, nasib intelektual di Barat menjadi sangat berbeda. Tetapi sebagaimana terjadi, secara eksesif kategori-kategori positif teologi (atau teologi katafatik) dikombinasikan dengan pengucilan intuisi intelektual, yang menyebabkan setiap pemaknaan realisme segera dilupakan, menempuh nominalisme yang menandai nyanyian angsa Kristen abad pertengahan dan hancurnya harmoni yang telah bertahan, antara nalar dan keyakinan di dunia yang didominasi oleh kesucian.

Thomisme adalah filsafat keagamaan tertentu yang menempati posisinya yang paling tinggi dan teologi Kristen dalam sebuah bentuk dan cakupan yang lebih dewasa. Tetapi ia tidaklah murni *sapientia,* yang didasarkan pada iluminasi nalar oleh Intelek, meskipun bahkan dalam penghargaan ini ia menyediakan secara sempurna bahasa yang pantas dan pandangan dunia yang menunjukkan visi sapiensial secara murni tentang segala sesuatu, sebagaimana orang dapat menemukan dalam Dante. Tetapi penekanan yang eksesif terhadap nalar serta pengeluaran Intelek dalam Skolastisisme dikombinasikan dengan penghancuran atau hilangnya Tatanan Gerejawi, *fedeli d'amore,* dan tempat penyimpanan esoterik Kristen yang lain, begitu juga ajaran-ajaran gnostik, secara pasti membantu menciptakan suatu atmosfir yang lebih kondusif untuk kebangkitan rasionalisme dan kemunduran perspektif intelektual yang benar. Dalam kehidupan intelektual, peradaban agama seperti Kristen atau Islam atau bagi tradisi Yahudi, orang dapat memeriksa tiga, dan tidak hanya dua, ajaran-ajaran utama atau jalan pemikiran; filsafat, teologi dan gnosis atau metafisika (teosofi), dalam pengertian tradisional. Saint Thomas adalah filosof besar dan secara pasti seorang teolog terkemuka. Walaupun demikian ia juga seorang gnostik, ketika meletakkan penanya dan memilih diam. Karya-karyanya di Barat lebih bercorak filsafat tradisional dan teologi, daripada semacam doktrin sapiensial yang didasarkan secara langsung pada kekudusan fungsi Intelek. Dalam berbagai hal, dewasa ini banyak orang mengkritik Saint Thomas, sebagian besar, bukan siapa yang mengagungkan realisasi intelektual dan wawasan metafisika yang mereka harus menggerakkan secara sederhana di belakang batas-batas kategori Thomistik, tetapi yang biasanya secara sederhana jatuh kepada pembandingan Saint Thomas adalah penjelasan. Gnostik yang benar pertama merealisasikan kepentingan luas sekali terhadap Thomisme, sebagaimana dalam tokoh-tokoh Islam seperti Suhrawardî dan Mullâ Ṣadrâ, yang mendasarkan epistemologinya pada fungsi sakramental pengetahuan dan iluminasinya oleh Intelek, yang pertama menambahkan pentingnya Paripatetik (*masysyâ'î*) Muslim yang memiliki perspektif dalam berbagai penghormatan lebih dekat kepada Saint Thomas dan sering dikutip Angelik Doctor.

Untuk memahami proses gradual desakralisasi pengetahuan di Barat peranan ajaran-ajaran Ibn Sina dan Ibn Rusyd di dunia

Latin adalah sama pentingnya. Filsafat Avicennian yang berperan dalam dunia Islam sebagai dasar bagi pernyataan kembali fungsi sakramental pengetahuan dan inteleksi oleh Suhrawardi dan sejumlah bijaksanawan berikutnya, menjangkau Barat hanya dalam versi potongan dan di bawah suatu jubah rasionalisme.[119] Tetapi bahkan apa yang dijangkau Barat dan peran apa yang disebut Avicennisme Latin, tidak menempati populeritas dan pengaruh yang sama, sebagaimana rasionalis Averroisme Latin. Lebih dari itu, bahkan dalam kasus Ibn Rusyd (Averroes), yang lebih rasionalis daripada Ibn Sina dan tidak menekankan iluminasi pikiran oleh malaikat sebagaimana terjadi belakangan, tak diragukan lagi Averroes Latin adalah filosof yang lebih sekuler dan rasionalistik daripada Ibn Rusyd yang asli, ketika dibaca dalam bahasa Arab. Kajian tentang nasib dua guru filsafat Islam tersebut di dunia Islam dan Kristen, menunjukkan bahwa apa yang meluas di Barat bergerak ke arah interpretasi yang lebih rasionalistik ajaran filosofis ini, semenatara di dunia Islam bergerak dalam arah penegasan kembali keunggulan inteleksi atas rasiosinati. Kemunculan Suhrawardi dan ajaran iluminasi (*al-isyraq*) memberikan kesaksian pada suatu pernyataan baru kualitas suci pengetahuan dan akhirnya ciri "iluminatif" semua pengetahuan dalam dunia intelektual Islam.[121]

Di Barat, bagaimanapun, tidak ada doktrin iluminasi Suhrawardi, tetapi nominalisme yang melawan filsafat positif abad XIII. Meskipun sudah disebut, aspek tertentu nominalisme adalah instrumen dalam pemisahan latar belakang bagi tipe apofatik dan teologi mistik yang diidentikkan dengan Nicholas Cusa, gerakan ini sebagai penandaan lebih luas fase akhir pemotongan nalar dari keyakinan. Ia dengan demikian mencipta suatu agnotisisme filsafat, yang bahkan di dunia keyakinan mengimplikasikan pemiskinan kekuatan nalar dan fungsi pengetahuan yang berhubungan dengan kesucian, menyebabkan suatu kekosongan yang mengandung konsekuensi mengerikan bagi dunia Kristen. Meskipun keyakinan keagamaan cukup kuat mengizinkan secara terbuka masuknya rasionalisme agnostik yang muncul selama abad-abad belakangan, nominalisme, dalam kombinasinya dengan kekuatan lain, secara pasti membantu memundurkan tipe pengetahuan suci, yang setiap agama membutuhkan jika ia adalah agama yang sempurna dan dapat memenuhi kebutuhan mental dan intelektual pemeluk-pemeluknya. Hasil usaha sebagian orang Kristen tertentu, tentang bakat intelektual untuk men-

cari di luar agama Kristen bagi jawaban yang memuaskan mereka yang dahaga bagi kausalitas dan penjelasan tentang sifat sesuatu, jawaban yang dalam banyak hal hanya esoterisme dan metafisika yang benar-benar dapat menyuplai. Penyelidikan ini dalam memerankan kembali kebangunan homogenitas dan integritas pandangan dunia Kristen, telah mendominasi abad-abad Pertengahan. Orang kemudian mencari kepastian dan fondasi yang tegas bagi pengetahuan pada dasar dan level yang lain; sebab itu kokoklah filsafat modern, dan Descartes sebagai juru bicara utama.

Selama Renaisance, secara pasti, ada penyelidikan tentang hikmah primordial, karena hilangnya pengetahuan, bagi suatu fondasi baru untuk kepastian. Gemistus Plethon yang berpengaruh secara mendalam di Renaisance Italia, telah mengatakan tentang Plato dan Zoroaster sebagai bapak-bapak Hikmah suci, sementara Ficino memulai mempertahankan corpus yang lebih luas tentang hikmah Platonik dan menerjemahkannya ke dalam bahasa Latin. Ada suatu ketertarikan kembali dalam Hermetikisme dan bahkan misteri-misteri Timur kuno, tetapi walaupun demikian tokoh-tokoh seperti Ficino dan Cusa, harus mencari pengetahuan suci dalam realitas wujud di luar arus utama tradisi Kristen, yang secara teologis berbentuk "pagan." Masalah kajian ini adalah pengetahuan suci, tetapi pikiran yang menghasilkan kajian ini dalam berbagai hal menolak pengaruh wujud tingkat yang lebih besar, karena itu individualisme dan humanisme yang menghasilkan rasionalisme total segera diikuti. Meskipun ada hubungan besar ketertarikan dalam Orphisme dan *Orphica*, yang, seperti *Hermetica*,[123] disebarluaskan selama Renaisance. "Yesus Orphic," sebagai tokoh penting dalam literatur Latin pada periode awal tidak lagi berpengaruh, seperti hari-hari berlalu. Orang dapat mengatakan bahwa Orpheus menempuh satu jalan dan Yesus jalan yang lain. Hikmah klasik didasarkan pada doktrin kekudusan Intelek mulai kelihatan independen pada kehidupan tradisional di Barat yang merupakan pemeluk agama Kristen. Dan ketika hanya kehidupan tradisional dapat kawalan dan memberikan kualitas suci dalam suatu cara operatif, setiap proses penyadaran hikmah klasik, kepada yang lebih luas, mengakibatkan kelemahan lebih lanjut intelektual Kristen tradisional. Sebagai akibat, meskipun kehadiran grup-grup dan lingkungan yang memiliki pengetahuan autentik tentang ciri suci, seperti Rosiscrucian, Kabbalis, Hermetikis dan ajaran Paracelsus, kebangkitan kembali hik-

mah klasik selama Renaisance dan bahkan belakangan dan oposisi sebagian besar "penemuan secara baru" hikmah ini pada Skolastisisme, tidak menghasilkan suatu integrasi Skolastisisme ke perspektif sapiensial yang lebih tinggi di dalam agama Kristen,[125] tetapi destruksi Skolastisisme dari "bawah" berperanan ke sekulerisasi lebih sempurna tentang pengetahuan dalam arus utama filsafat Eropa abad XVII. Kelimpahan ajaran-ajaran esoterik dan sifat sapiensial selama Renaisance, kenyataannya adalah eksternalisasi dan profanisasi tentang apa yang diketahui dan dicegah secara rahasia selama Abad Pertengahan, tidak berperan untuk mengokohkan kembali dimensi sapiensial pada jantung tradisi Kristen, tetapi menuju kebangkitan dunia intelektual Kristen dan sekulerisasi nalar yang menghasilkan perpisahan radikal filsafat dari teologi, nalar dari keyakinan dan mistikime dari gnosis, yang dicirikan arus utama sejarah intelektual Barat sejak Renaisance.

Ketika manusia dengan sifat wujudnya diselidiki dengan cara tertentu, filsafat agnostisisme berikut nominalis melawan filsafat abad pertengahan telah mengatasi, dalam suatu jalan atau lainnya. Prestasi ini kenyataannya mendorong, sejauh sejarah Eropa belakangan diperhatikan, tidak oleh kebangkitan kembali hikmah klasik selama Renaisance, yang dalam kenyataan berisi semua ajaran yang penting jika hanya sifat benarnya secara penuh dimengerti, tetapi melalui jalan lain menuju individualisme radikal dan rasionalisme yang menandai filsafat modern Eropa seperti itu. Descartes sungguh benar disebut bapak filsafat modernisme, baginya lebih besar daripada teman sebayanya, Spinoza dan Leibniz, yang melambangkan apa yang meletakkan jantung filsafat modern dan bahkan sains modern, khususnya reduksi pengetahuan kepada pemanfaatan nalar individu yang terputus dari Intelek, baik dalam aspek mikroskopik maupun makroskopik.

Dalam pencarian dasar baru bagi kepastian pengetahuan, Descartes menyeru, bukan kepada Intelek sebagai sumber nalar maupun wahyu, tetapi kepada kesadaran individual pemikiran subjek. *Cogito* yang terkenal mungkin dapat dirujuk sebagai keunggulan subjek terhadap objek, dalam pengertian bahwa Vedantis menganggap *Âtman* menjadi realitas unggul dibandingkan dengan semua eksistensi eksternal dan obyektifikasi yang merupakan *mâyâ*. *Cogito ergo sum*, kenyataannya berisi suatu makna metafisika, jika dimengerti dalam perspektif Vedantis. Tetapi dalam pernyataan "aku

berfikir, karena itu aku ada," Descartes tidak mengacu kepada keilahian Aku, yang tujuh abad sebelum Descartes, telah dikemukakan melalui mulut Mansur al-Hallâj,[126] "Aku adalah kebenaran" (*ana'l-Haqq*), Diri Ilahi sendiri yang *dapat* berkata Aku. Pernyataan Descartes bersifat individual, karena itu dari titik pandang gnostik adalah diri "ilusif," yang menempati pengalaman dan kesadaran pemikiran sebagai fondasi semua epistemologi dan ontologi dan sumber kepastian. Bahkan wujud disubordinatkan kepadanya dan dianggap sebagai konsekuensi, karena *ergo.* bahkan jika ia melakukan dengan aksi pemikiran, Descartes dapat menyimpulkan dengan *est* daripada *sum*, menyatakan bahwa pikiran dan kesadaran saya adalah bukti itu sendiri bahwa Tuhan, bukanlah "Aku" sebagai individu yang menjadi.[127] Ia juga melakukan, mengaitkan suatu perspektif partikular filsafat tradisional dan mencegah peranan sentral ontologi dalam filsafat.

Sebagaimana hal itu terjadi, ia membuat pemikiran ego individual menjadi pusat realitas dan kreteria semua pengetahuan, mengembalikan filsafat ke dalam rasionalisme murni, menggeser perhatian utama filsafat dari ontologi ke epistemologi. Untuk selanjutnya, pengetahuan, bahkan jika ia diperluas sampai bimasakti yang terjauh, didasarkan pada *cogito.* Subjek pengetahuan dibatasi pada bidang nalar dan terpisah dari Intelek maupun wahyu, tak ada yang selanjutnya dianggap sebagai kemungkinan sumber pengetahuan dan tatanan objektif. Pengetahuan kemudian menjadi kosong dari kandungan sucinya, seterusnya meluas ke segala sesuatu, yang menjadi bagian realitas *dapat* dipisahkan dari kesucian, yang akhirnya dapat dipisahkan dari realitas, Realitas Tertinggi wujud Kesucian seperti itu. Tetapi mentalitas yang dipegang dalam jaringan baru pengokohan rasionalisme, terhadap mentalitas ini setiap konsep *scientia sacra* kelihatan sebagai kontradiksi, dan kenyataannya ia tetap dilihat sebagai salah satu kontradiksi atau kehilangan makna, tidak hanya pada kesadaran mereka atau ketidaksadaran yang mengikuti rasionalisme yang melekat dalam epistemologi Cartesian, tetapi juga pada yang melawan kembali rasionalisme ini dari bawah, dengan semacam irrasionalisme yang mencirikan banyak pemikiran modern.

Setelah abad XVII, ada tahapan tunggal posisi keraguan Humean dan "agnostik" Kantian, yang dalam cara subjektif mencirikan penyangkalan terhadap intelek tentang kemungkinan me-

ngetahui esensi sesuatu, seolah-olah mengatakan bahwa, ketika kemampuan rasional tidak dapat mengetahui noumena, nalar begitu saja juga tidak mampu mengetahui, dan ketika nalar kita tidak disinari oleh Intelek yaang mengijinkan kita untuk mengetahui noumena melalui intuisi intelektual, tak seorang pun dapat memiliki betul-betul sebuah kemampuan intelektual.

Dalam masalah ini, baik Descartes maupun Kant, bagaimanapun, pemanfaatan nalar begitu saja paling sedikit tetap menerima dan pengetahuan bahwa ia dapat mencapai hubungan pada suatu kekekalan yang mencirikan tatanan intelektual. Meskipun filosof-filosof tersebut tidak mengakui akhir ciri suci pada setiap kategori logis yang memungkinkan manusia mengetahui bahkan pada tingkat tatanan logis, mereka tetap mencegah suatu pandangan permanen dan kekal tentang kategori-ketegori logika yang, meskipun mereka tidak memiliki jawaban tentang sifat alamiahnya, dilihat dari titik pandang metafisika sebagai refleksi kesucian, yang merupakan kenyataan permanen dan abadi dalam alamnya sendiri dan dalam refleksinya pada wilayah perubahan dan kemenjadian.

Dalam awal proses sekularisasi ini, bagaimanapun, bahkan refleksinya terlihat pada filosof-filosof abad XIX seperti Hegelianisme dan Marksisme, yang mendasarkan realitas pada dialektika kemenjadian dan perubahan itu sendiri dan berubahnya suatu visi kekal tentang sesuatu ke dalam perubahan secara konstan, apakah proses ini meletakkan sebagai wujud spiritual atau material. Hegel telah menginterpretasikan dalam berbagai jalan, dan susunan pemikirannya membolehkan interpretasi yang membentang dari teolog-teolog konservatif pada abad XIX di Jerman sampai agnostik kiri. Tetapi ciri-ciri proses pemikiran dialektik yang lebih luas dalam pengembangannya abad XIX, dan dalam kontrasnya dengan beberapa filsafat tradisional tentang perubahan, tidak diperhatikannya dengan kemenjadian atau proses, tetapi reduksi realitas kepada proses temporal, wujud menjadi, kategori-kategori kekal logis, tidak untuk merawat metafisika, melainkan perubahan proses pemikiran. Hilangnya pengertian permanen ini, ajaran-ajaran filsafat yang berdiri dalam *mainstream* pemikiran Barat modern menandakan, sepanjang dengan tubrukan positivisme Auguste Comte, sebuah fase yang lebih tinggi tidak hanya desakralisasi pengetahuan tetapi juga kehilangan pengertian tentang kesucian yang merupakan ciri-ciri modern, begitu juga manusia. Semua yang mengikuti, salah satu

bentuk filsafat irrasional bereaksi melawan Hegelianisme, berbagai bentuk positivisme atau filsafat analitis, membawa fase-fase akhir program penghancuran secara sempurna kualitas suci pengetahuan, karena pemisahan agama secara total, penyelidikan kesucian dari rasionalitas dan logika, atau oleh pengosongan proses bahasa dan pemikiran. Bahwa jalan yang dihubungkan bahasa, dari berbagai makna tatanan metafisik mungkin masih tersembunyi dalam istirahat yang lama, dari hari-hari ketika perhatian manusia terhadap pengetahuan, dapat dipisahkan dari alat pelengkapnya untuk menyelidiki kesucian.[128] Akibat penciptaan filsafat-filsafat yang, dari sudut pandang tradisional, tidak hanya disebut monster dan hanya dapat dicirikan oleh apa yang disebut sarjana Jerman H. Turck dengan "misosofi," yakni kebencian daripada cinta hikmah dan yang lain menganggap sebagai "antifilsafat."[129]

Ketika hanya ingin dapat mengetahui keinginan, nalar yang tersekulerkan menjadi instrumen tunggal pengetahuan dalam waktu modern, tidak dapat kecuali menunda tanda dan pengaruhnya terhadap sesuatu yang ia pelajari. Semua masalah dikaji oleh instrumen yang tersekulerkan tentang pengetahuan, keluar menjadi kosong dan sama sekali tanpa kualitas kesucian. Titik pandang profan hanya dapat mengamati suatu dunia yang profan dan yang suci tidak dapat memainkan suatu peranan. Penyelidikan secara tipikal manusia modern kenyataannya "membunuh dewa-dewa" kemanapun ia dapat menemukannya dan membuang kesucian dari suatu dunia, yang dengan cepat dianyam ke dalam lukisan pola baru dari hamparan persoalan mentalitas yang tersekulerkan.

Pengaruh desakralisasi pengetahuan menghadirkan, pertama, semuanya dalam wilayah pemikiran itu sendiri. Dalam kontrasnya dengan Platonis Kristen dan Aristotelianisme, Hermetisis Renaisance seperti Ficino, mencoba mempertahankan gnosis Hermetik yang ditambahkan Pico della Mirandola suatu versi yang dikristenkan tentang Kabbala,[130] atau bahkan secara pasti teosof dan esoteris belakangan, sebagian besar telah mengkaji setiap masalah dalam dunia modern memiliki kekurangan untuk membedakan antara hikmah suci yang didasarkan pada inteleksi dengan filsafat profan. Kemuliaan doktrin-doktrin metafisika telah disederhanakan menjadi keremehan pemikiran profan, kategori konseptual tentang "pemikiran," seperti keberadaan "budaya" itu sendiri suatu penemuan modern yang orang dipaksa untuk menggunakan diskursus sezamannya.

Bentuk hikmah yang paling mulia telah diubah ke dalam peminjaman sejarah secara sederhana, Neoplatonisme, yang memainkan peran label ideal sejarah dengan manusia yang dapat menghancurkan makna doktrin-doktrin sapiensial yang paling dalam. Ia telah dan tetap cukup sederhana untuk menyebut sesuatu pengaruh Neoplatonik untuk menyederhanakannya, pernyataan secara spiritual, untuk meremehkan. Dan jika tidak mungkin, kemudian istilah-istilah tersebut dianggap sebagai panteistik, animistik, naturalistik, monistik dan bahkan mistikal dalam pengertian ganda yang telah dan tetap diperlakukan untuk mencirikan doktrin-doktrin yang memiliki makna tunggal karena hasrat untuk menghancurkan atau mengabaikan. Plato, Plotinus dan Proclus dihadirkan sebagai filosof-filosof sederhana, sekalipun mereka adalah profesor filsafat di universitas terkenal; dan di antara itu orang Kristen telah mengadopsi formula metafisikanya sebagai orang yang telah tersesat dari "kemurnian Kristen dan karena itu jatuh di bawah pengaruh pemikiran Yunani. Betapa berbeda apresiasi terhadap Pythagoras, Plato atau bahkan Aristoteles dalam karya al-Fârâbî dan bahkan karya-karya Thomas Taylor atau K.S. Guthrie daripada di antara mereka yang memiliki filsafat dari hasil penalaran yang diceraikan dari akar dan kosong dari pengertian suci. Penemuan kembali tradisi dan rekonfirmasi kualitas suci pengetahuan akan memungkinkan penilaian kembali filsafat secara menyeluruh dan revaluasi hikmah dan filsafat Yunani, bahkan memungkinkan manusia kontemporer mengerti makna nasib yang pasti peranan yang dimainkan oleh filsafat ini dalam tiga agama monistik, yang telah menyebar melalui dunia Mediterania dan Eropa setelah kematian peradaban Graeco-Roma. Reevaluasi warisan intelektual Yunani dalam sinaran tradisi adalah suatu tugas yang paling penting, yang harus dihasilkan dalam dunia kontemporer, suatu tugas yang jika diemban secara bertanggung jawab akan menghasilkan efek yang mendalam ke keadaan sekarang ini bagi kajian filsafat, teologi dan bahkan perbandingan agama.

Sekulerisasi kosmos juga berhubungan dengan sekulerisasi nalar. Meskipun ada berbagai sebab intelektual dan historikal bagi sekulerisasi kosmos,[13] reduksi nalar yang mengetahui atau subjek cogito *Cartesian* kepada level rasionalistik murni secara pasti adalah suatu yang utama. Bukanlah kebetulan bahwa mekanisasi kosmos dan kekosongan substansi dunia dari kualitas sucinya berada pada

tempat yang sama, sebagaimana desakralisasi pengetahuan dan akhirnya perceraian antara nalar yang "mengetahui" secara saintefik dari dunia keyakinan pada satu sisi, dan Intelek yang mengetahui secara prinsipal dan esensial dari sisi lainnya. Banyak yang menghubungkan *cheos* spiritual waktu-waktu modern terhadap mekanisasi dunia ini dalam sains abad XIX.[132] Ada yang menarik untuk dicacat, bahwa semua filosof dan teolog yang melawan reduksi pengetahuan hanya pada level nalar juga melawan konsepsi mekanik dunia,[133] dan bahkan seperti pengikut-pengikut Boehme di Jerman, yang berusaha menyinambungkan ajaran-ajaran yang didasarkan pada iluminasi pikiran oleh Intelek adalah juga pendukung *Naturphilosophie,* yang melawan sudut pandang mekanistik secara bengis.[134] Dalam berbagai masalah, ada sedikit keraguan bahwa desakralisasi pengetahuan berhubungan secara langsung dengan desakralisasi kosmos.

Tak ada sejarah atau proses temporer yang menyelamatkan takdir yang menimpa kosmos. Nalar memotong akar permanennya tidak dapat kecuali menyederhanakan realitas kepada proses, zaman menuju kuantitas murni, dan sejarah kepada suatu proses tanpa inteleksi transenden dan, pada ketika yang sama, ibu dan leluhur semua mentalitas modern dianggap sebagai realitas. Waktu lebih berharga daripada keabadian, menjadi sumber dari segala sesuatu Idea, lebih daripada wujud, dianggap sebagai kebenaran atau kesalahan dalam dirinya sendiri, dibuang secara sempurna kepada domain perubahan sejarah dan hanya berarti sebagai peristiwa sejarah. Historisisme yang lahir menghasilkan jenis desakralisasi sejarah dan proses temporal itu sendiri, orang dapat menemukannya dalam filsafat maupun sains. Meskipun kritisi kontemporer menunjukkan kemiskinan historisisme[135] dan mencoba melihat masa depan proses sejarah dari titik pandang yang lain, historisisme terus bertahan sebagai suatu mode pemikiran yang merata di dunia ini, yang bagi banyak orang, nalar tetap diceraikan dari dua sumber permanen, khususnya Intelek dan wahyu, dan semua kepermanenan disederhanakan kepada kemenjadian. Baik destruksi aspek kualitatif waktu maupun reduksi semua realitas pada refleksi mereka terhadap arus kemenjadian, adalah hasil lintasan kembali kemampuan mental manusia dari Pusat kekekalan kepada fluktuasi pinggiran eksistensinya. Memotong dari pusat yang merupakan kedudukan Intelek, nalar tidak dapat kecuali menjadi pengikat dalam ke-

sementaraan dan perubahan yang kemudian mulai merebut peranan dan fungsi permanen. Dalam penyederhanaan Absolut kepada relatif dan permanen kepada perubahan, titik pandang profan juga mengosongkan relativitas dan perubahan dari kualitas suci yang mereka miliki pada tingkatnya.

Ketika formulasi pengetahuan dipisahkan dari bahasa, desakralisasi pengetahuan tidak dapat kecuali mempengaruhi penggunaan bahasa. Jika bahasa-bahasa Eropa mengalami kemerosotan, kehilangan simbol dan yang lebih unidimensional, kehilangan banyak pengertian batini bahasa-bahasa klasik, hal itu disebabkan mereka telah menganggap dengan pola-pola pemikiran suatu ciri unidimensional. Bias antimetafisika sebagian besar filsafat modern direfleksikan dalam membuat percobaan untuk membebaskan bahasa dari semua makna metafisika, suatu proses yang, bagaimanapun tidak mungkin berhasil secara sempurna, sebab bahasa seperti kosmos, berakhir pada keilahian dan tidak dapat dipisahkan secara penuh dari makna metafisika yang ditanamkan dalam setiap akar dan susunannya. Walaupun demikian, sudah dalam abad XVII kebangkitan rasionalisme dan mekanisasi dunia mulai mempengaruhi bahasa-bahasa Eropa yang dengan segera dalam arahan sekulerisasi. Galileo tetap menerima idea tradisional, bahwa alam adalah buku besar untuk diuraikan,[136] tetapi baginya bahasa buku ini tidak lebih bahasa suci Saint Bonaventure, Dante, atau para Kabbalis, yang dianggap bermakna simbolik dan anagogik, tetapi *pengertian* matematika dipahami dalam kuantitas aslinya dan tidak dalam pengertian Pythagorean.[137] Kepler juga menganggap bahwa "kuantitas adalah mode ekspresi Tuhan" dalam semesta (*Dico quantitatum Deo propositam*),[138] meskipun dalam perbedaan dengan Galilelo ia tidak pernah kehilangan tanda aspek simbolik dan kualitatif matematika, yang dianggap filsafat Pythagorean tentang harmoni, simbolisme angka-angka dan bentuk-bentuk geometrik yang ia, kenyataannya, mencurahkan perhatian secara mendalam.

Lebih dari itu, banyak filosof Eropa bahkan mencoba mencipta suatu bahasa yang didasarkan pada matematika, dan dalam kasus Mersenne terhadap musik. Kenyataannya, gerakan ini mendasari logika simbolik Leibniz yang mencoba menghubungkan pada kalkulasi, meskipun dalam perspektif tradisional ada pemikiran dan bahasa yang dipisahkan dari aspek lainnya. Dalam berbagai sumber tradisional *logos* dan *ragione* (discourse) dihubungkan dalam kon-

teks yang pasti mengacu kepada yang lain.

Bisa jadi, sekulerisasi bahasa dan usahanya untuk mengganti kuantitas secara murni bagi makna simbolik bahasa dalam bacaan teks kosmik, juga merefleksikan terhadap bahasa Scripture yang suci itu sendiri, yang hingga kini telah dianggap sebagai pemberian berharga dari Tuhan dan telah dihubungkan dengan teolog Katholik dan juga Protestan secara pasti menjadi terdegradasi dan menganggap matematika sebagai bahasa milik alam. Bahasa Scripture suci mulai nampak sebagai penemuan lebih jorok manusia buta huruf daripada pemberian Tuhan Yang Maha Tahu."[139] Lingkaran antara bahasa ilahi dan bahasa manusia telah pacah,[140] pewarisan belakangan untuk menjalani "kesalahan" berturut-turut atau panggung sekulerisasi yang telah menghasilkan berbagai bentuk penurunan nilai bahasa dewasa ini dan juga pada tingkat lain, untuk mengorbankan seni liturgi yang berhubungan dengan Latin dalam kemurahan prototipe sucinya menjadi familier hanya sebagai bahasa sehari-hari yang sudah disekulerkan, memenuhi dunia dengan pengalaman yang remeh. Ada sebagian korespondensi antar individu, antara kekosongan bahasa dari isi sucinya dengan desakralisasi bahasa yang dianggapnya; dan juga pilihan sajak berusaha mengangkat bahasa sekali lagi pada level simbolik dan anagoginya kapan saja ada kebangkitan atau penegasan kembali pengetahuan suci atau *scientia sacra* yang kemudian mencoba mengekspresikannya sendiri dalam bahasa yang ada, tetapi juga tepat untuk itu.[141]

Akhirnya, proses desakralisasi pengetahuan telah mencapai benteng kesucian itu sendiri, yakni agama. Sebagai hasil tahapan final yang diletakkan oleh Hegel untuk mereduksi proses lebih luas tentang pengetahuan pada suatu dialektika yang dapat dipisahkan dari perubahan dan kemenjadian, dunia keyakinan mulai dihadirkan sebagai sesuatu yang terpisah oleh perbedaan dari daerah terhadap "pemikiran" manusia sendiri. Reaksi terhadap Hegel adalah Kierkegaard, dan daripadanya tumbuh teologi maupun filsafat eksistensialis, baik yang teistik maupun ateistik. Beberapa tokoh seperti Jaspers, Marcel dan bahkan Heidegger ada keputusan dalam usaha manusia untuk memahami dan membuat pengertian tentang realitas, supaya membuat suatu lompatan dalam perintah untuk membuat pengertian tentang sesuatu. Dalam teologi, seperti pemikiran Karl Barth, memerlukan suatu lompatan ke dalam "kisah yang lebih tinggi tentang keyakinan."[142] Teologi berhenti berhubung-

an dengan salah satu dunia, alamiyah maupun sejarah manusia.[143] Penyatuan visi yang berhubungan dengan pengetahuan, cinta dan keyakinan, agama dan sains, dan teologi kepada semua bagian perhatian intelektual akhirnya lenyap secara sempurna, mewariskan suatu dunia penggolongan yang ada tidak menyeluruh, sebab kekudusan telah berhenti menjadi pusat perhatian, atau direduksi pada sentimentalitas. Dalam suatu dunia dimana kecerdasan spiritual dan intelektual dicoba, di luar batas-batas lingkungan ini, untuk menemukan kembali akar-akar tradisional mereka dan pemfungsian total kecerdasan yang sekali lagi akan memberikan fungsi sakramental pengetahuan dan memampukan manusia untuk mengintegrasikan kembali kehidupan mereka terhadap dasar penyatuan prinsipal ini, dapat dipisahkan dari cinta maupun keyakinan. Bagi yang lain, seperti kritisi dunia modern dan menemukan kembali kesucian tidak mungkin kecuali, pada saat yang sama, tidak dapat tidur dengan tenang sebelum pemiskinan intelektual dan *lanscape* spiritual yang dihadirkan untuk mereka sebagai kehidupan modern, hanya ada keputusasaan dan keluh kesah yang, kenyata annya, mencirikan begitu banyak sastra modern dan penyair Welsh yang dihargai Dylan Thomas yang dilambangkan dalam puisi juga menjadi ratapannya:

Terlalu bangga untuk mati, hancur dan buta ia mati
Jalan yang paling gelap, dan tidak bisa ditolak
Orang lembut dan dingin berani dalam kebanggaan yang sempit
Merasa tidak berdosa, ia takut pada kematiannya
Karena ia membenci Tuhannya, tetapi siapakah ia adalah biasa.
Orang tua lagi ramah berani dalam kebanggaan yang menyala.

Tetapi karena Tuhan *adalah* pemurah maupun adil, cahaya Intelek tidak bisa secara sempurna diredupkan, juga tidak keputusasaan ini menjadi hymne akhir manusia kontemporer. ●

Catatan Kaki

[1]Ekspresi Hindu *Sat-Chit-Ananda* adalah Nama-Nama Tuhan. *Sat-Chit-Ananda* biasanya diterjemahkan sebagai "Wujud-Kesadaran-Kebahagiaan," tetapi terjemahan yang paling esensial yang lebih jelas makna metafisika istilah ini adalah "Tahun-Yang tahu-Pengetahuan" atau "Dicinta-Pecinta-Cinta." Istilah ini juga punya makna operatif atau spiritual berhubungan dengan doa, seperti dalam Doa Yesus (Kristen), *japa* (Hinduisme) dan *dzikr* (Islam). Di sini istilah ini diletakkan dalam bentuk "Termohon-Pemohon-Permohonan" (dalam istilah Islam *madzkur-dzakir-dzikr*).

[2]Substansi pengetahuan adalah Pengetahuan tentang Substansi, yakni, substansi tentang kecerdasan manusia, dalam fungsinya yang mendalam, adalah presepsi tentang Substansi Ilahi. "Atma-Maya," *Studies in Comparative Religion,* Musim semi 1973 hal. 130.

[3]Gen. 2:17 dan 3:24.

St. Bonaventure menjelaskan manusia dalam keadaan pengetahuan unitif sebagai berikut, "keadaan inisial penciptaan manusia dicipta dengan tiba-tiba untuk ketenangan kontempelasi, dan kemudian *Tuhan menempatkannya dalam surga kesenangan* (Gen. 2:15). Tetapi kembali dari cahaya yang benar kepada kesanggupan dapat berubah, manusia cenderung melampaui batas, karena kesalahannya, dan seluruh manusia memperoleh dosa asal, yang menulari sifat manusia dalam dua jalan: pikiran dengan pengabaian dan daging dengan nafsu. Akibatnya, manusia buta dan melampaui batas, tinggal di kegelapan nafsu dan ketakberdayaan pengetahuan dan hikmah datang untuk menolangnya melawan pengabaian." *Bonaventure, The Soul's Journey into God,* terjadi. dan pengantar oleh E. Cousins, New York, 1978, hal. 62.

[4]Bijaksanawan Muslim, ketika membahas masalah metafisika, khususnya jika mereka memperhatikan sifat Tuhan, menyatakan bahwa itu untuk menjelaskan, sering secara kasar, *al-an kama kan* (dan ada sekarang sebagaimana ia ada kemudian), penegasan identitas ada "sekarang" dengan yang "kemudian" atau peristiwa "dalam permulaan" yang merupakan awal sesuatu dalam waktu hanya masih berdiri di luar waktu.

[5]Ce qui est naturel a la conscience humaine prouve *ipso facto* sa verite essentielle, la raison d'etre de l'intellegence etan l'adequetion au reel." F. Schuon, "Consequences decoulant du mystere de la subjectivite, "Sophia Perennis 4/1 (Musim gugur 1978): 12; juga dalam karyanya *Du Divin a l'humain.*

[6]Prinsip Skolastik yang terkenal adalah *adaequatio rei et intellectus* yang ST. Thomas mengomentarinya dengan menyatakan, "pengetahuan datang kira-kira sejauh sebagai obyek diketahui di dalam yang mengetahui."

[7]Plato menggunakan *theologia* sebagai bentuk tertinggi filsafat yakni untuk mengetahui Kebajikan Tertinggi melalui intelek. St. Augustine mengadopsi istilah *theologica naturalis* dalam karyanya *De civitas Dei,* mendasarkan pada karya M. Terentius Varro yang membedakan antara teologi natural

dengan idea-idea yang berhubungan dengan mitos dan keadaan. Dari ajaran-ajaran Augustinian itulah muncul pembedaan antara teologi wahyu dan teologi alam yang dijelaskan oleh Skolastisisme sebagai suatu cabang filsafat. Lihat W. Jaeger, *The Theology of the Greek Thinkers*, Oxford, 1947, hal 1-5. Penting untuk dicatat bahwa dengan sekulerisasi radikal beberapa tahun terakhir bersamaan dengan itu juga bangkit minat terhadap konsepsi yang lebih tradisional tentang nalar dalam hubungannya dengan Intelek maupun wahyu.

[8]Les lois de la logique sont sacrees,—comme aussi celles des mathematiques,—car elles relevent essentiellement de l'ontologie, qu'elles appliquent a un domaine particulier: la logique est l'ontologie de ce microcosme qu'est la raison humaine." F. Schuon, "Pas de droit sacre a l'absurdite," *Etudes Traditionnelles* 79/460 (Avril-Mai-Juin 1978): 59.

[9]"Nous ajouterons—et c'est meme ce qui import le plus—que les lois de la logique se trouvent enracinees dans la nature divine, c'est-a-dire qu'elles manifestent, dans l'esprit humain, des rapports ontologiques; la delimitation meme de la logique est extrinsequement chose logique, sans quoi elle est arbitraire. Que la logique soit inoperante en l'absense des donnees objeectives indispensables et des qualifications subjectives, non moins necessaires, c'est l'evidence meme, et c'est ce qui reduit a neant les constructions sentimentales et expeditives des theologiens. "F. Schuon, "L'enigme de l'Epiclese, "*Etudes Traditionnelles* 79/459 (Jan-Feb.-Mar. 1978) juga dalam karyanya *Christianisme/Islam—Visions d'oeucumenisme esoterique.*

[10]Schuon, "Pas de droit sacre a l'absurdite," hal. 52.

[11]Lihat, sebagai contoh, W.C. Smith, *Faith and Belief*, Princeton, 1979, di sini dibuat pembedaan yang tajam antara keyakinan dan kepercayaan dalam pengertian modern tentang kata ketika dilepaskan semua elemen tentang ketentuan doktrinal dan dipisahkan dari pengetahuan yang didasarkan pada Ilahi. Penulis sah membedakan antara makna kepercayaan sebagai pengetahuan yang pasti dalam konteks tradisional dan reduksinya pada sangkaan dan pengetahuan yang tercampur dengan keraguan dalam dunia modern.

[12]Lihat R. Guenon, *Man and His Becoming According to the Vedanta*, terj. R.C. Nicholson, London, 1945, hal. 14.

[13]Dalam kajian ini, gnosis selalu digunakan dalam pengertian pengetahuan sapiensial atau hikmah, sebagai pengetahuan yang unitif dan kudus dan tidak dalam pengertian sektarian yang dihubungkan pada gnosisme atau dalam pengertian teologi yang sempit, sebagaimana dipakai oleh para penulis Kristen awal yang mempertentangkannya dengan *sophia.*

[14]Istilah *jnana* mengimplikasikan pengetahuan prinsip yang berperan untuk membebaskan dan secara etimologi dihubungkan dengan gnosis, akar *gn* atau *kn* berarti pengetahuan dalam berbagai bahasa Indo Eropa termasuk Inggris.

[15]Lihat A.K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, New York, 1943.

[16]Lihat T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London, 1955; E. Conze, *Buddhist Thought in India*, London, 1964; F.I. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, New York, 1973; dan K. Venkata Ramanan,

Nagarjuna. Siddha Nagarjuna's Philosophy as presented in the Mahapra,na paramita-sastra, Rutland, Vt., 1966.

[17]"Jika seseorang menganggap citra kanonik Budha, berikut observasi dapat dibuat: ... jika ia adalah Pengetahuan Tertinggi, teratai akan menjadi, dengan semua kebajikan yang diimplikasikan padanya." F. Schuon, *In the Tracks of Buddhism,* terj. M. Pallis, London, 1968, hal. 157.

[18]"Sifat" ini dapat diinterpretasikan dalam tradisi Islam sebagai *al-fitrah* atau sifat primordial yang dimiliki manusia ketika ia tinggal di dekat Pohon Kehidupan, makan buah pengetahuan unitif atau hikmah dan tetap dibawa pada pusat wujudnya.

[19]H.A. Giles, *Chuang-Tzu- Taoist Philosopher Chinese Mystic,* London, 1961, hal. 119.

[20]Ibid., hal. 127. Ada cara China untuk menyatakan bahwa pengetahuan prinsip mengijinkan manusia untuk melihat segala sesuatu *in divinis* dan akhirnya semuanya kembali ke Awal Ilahi. Tema ini juga dikembangkan dalam beberapa bab *Tao-Te Ching,* berkenaan dengan manusia sempurna yang dicirikan oleh pengetahuan prinsip yang merupakan sumber, yang senantiasa dikombinasikan dengan kebajikan. Lihat C. Elorduy, *Lao-Tse—La Gnosis Taoista del Tao Te Ching,* Ona, Burgos, 1961, khususnya "El hombre perfecto," hal. 53-58.

Oposisi yang nyata terhadap Lao-Tze pada hikmah adalah pada lagak "hikmah" dan bukan pengetahuan sebagaimana ayat-ayat bab 33, "Siapa yang mengetahui manusia memiliki hikmah—Siapa yang mengetahui pengetahuan diri dicerahkan," membuktikan. Lao-Tze juga menekankan "sifat primordial" manusia, "balok tanpa celah," dan penting tentang "ketidaktahuan" untuk menjangkau pernyataan tersebut. Sebagai contoh, ayat-ayat bab 81 (terj. G. Feng dan J. English, dalam *Lao-Tsu: Tao Te Ching,* New York, 1972),

Siapa yang mengetahui tidak mempelajari,
Siapa yang mempelajari tidak mengetahui.

Di sini mempelajari berarti merakit fakta-fakta dan pengetahuan duniawi terhadap pengetahuan prinsip yang bertentangan. Itulah sebabnya (ibid., bab 48) "sesuatu diturunkan" mengacu pada proses yang juga disebut "ketidaktahuan" dan yang merupakan pusat dalam menjangkau pengetahuan suci sebagai ajaran-ajaran sapiensial yang paling penting di Barat, terhadap yang akan kita kembali secara singkat, telah ditekankan.

[21]Tentang gnosis Manichiaean lihat C. Puech, *Le Manicheisme: son fondateur, sa doctrine,* Paris, 1949.

[22]Tentang doktrin ini dan angelologi Zoroastrian secara umum lihat A.V.W. Jackson, *Zoroastrian Studies,* New York, 1928; R.C. Zaehner, *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma, Iranian and Manichaean Religion,* Leipzig, 1945; idem, *Die Religionen Irans,* Stuttgart, 1965; M. Mole, Culte, *mythe et cosmologie dans l'Iran ancien; le probleme zoroastrien et la tradition mazdeenne,* Paris, 1963; H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran,* Leipzig, 1938; dan

beberapa karya Corbin termasuk *En Islam iranien*, 4 vol., Paris, 1971-72; dan *Celestial Body and Spiritual Earth, from Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, terj. N. Pearson, Princeton, 1977.

[23]"Ada banyak macam maskulinitas dan feminitas. Maskulinitas dan feminitas selalu begitu: hikmah asli dan hikmah perolehan. Hikmah perolehan menempati tempat maskulin, dan hikmah asli menempati tempat feminin... Hikmah asli tanpa hikmah perolehan bagaikan wanita tanpa pria, yang tidak dapat menaruh dan memetik buah. Orang yang memiliki hikmah perolehan, tetapi yang hikmah aslinya tidak sempurna, seperti wanita yang tidak menerima pria." *Aturpat-i Emetan, The Wisdom of the Sasanian Sages (Denkard VI)*, terj. S. Shaked, Boulder, 1979, hal. 103.

[24]Lihat *G. von Rad, Wisdom in Israel*, London, 1972.

[25]Lihat L. Schaya, *The Universal Meaning of the Kabbalah*, terj. N. Pearson, London, 1971.

[26]*Liqqutei Amarim (Tanya) by Rabbi Schneur Zalman of Liadi*, terj. N. Mindel, Brooklyn, N.Y., 1965, hal. 26-27.

[27]Ibid., hal. 113.

[28]Ibid., hal. 113-14.

[29]Esoterisme Yahudi juga mengatakan dalam bahasa yang esoterik ketika membahas tiga *Sefiroth, Chachma, Binah, Da'ath*, diringkas bersama sebagai *Chabad*, yang merupakan hikmah, pemahaman dan kesadaran, baik dalam prinsip Tatanan Ilahi maupun mikrokosme insani dalam totalitasnya. *Chachma* dianggap sebagai bapak, *Binah* sebagai ibu, dan *Da'ath* sebagai putra yang dilahirkan karena penyatuan mereka. (*Da'ath* juga berarti penyatuan seksual, yang menunjukkan hubungan simbolik antara ekstase seksual dengan gnosis).

"*Chachma* disebut *Abba* (Bapak), dan *Binah* disebut *Imma* (Ibu). Dalam pernyataan metaforis, benih *Abba* ditanamkan ke dalam rahim *Imma*, dan di situ tanaman yang belum sempurna dari benih dikembangkan, diperluas, dieksternalisasikan dan ditransformasikan. *Da'ath* disebut *Ben* (Anak), dalam hal ini keturunan penyatuan *Chachma* dan *Binah*." Rabbi Jacob Immanuel Sebochet, *Introduction to the English Translation of Igereth Hakodesh*, Brooklyn, N.Y., 1968 hal. 35.

[30]F. Schuon, *Understanding Islam*, terj. D.M. Matheson, London, 1963, bab 1; dan S.H. Nasr, *Ideals and Realities in Islam*, London, 1980, bab 1. Kita telah menghubungkan secara ekstensif dengan konsepsi Islam tentang pengetahuan dan peranan sentral intelegensi yang berarti akses ke Ilahiyah dalam berbagai tulisan termasuk *Science and Civilization in Islam*, Cambridge, Mass., 1968; dan *An intruduction to Islamic Cosmological Doctrines*, London-Boulder, 1978.

[31]Lihat F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden, 1970, temanya dijelaskan dari titik pandang keserjanaan daripada metafisika tetapi dengan dokumen yang berharga. Rosenthal, melihat sebagai seorang sejarawan tentang makna pengetahuan dalam perspektif Islam seperti direfleksikan dalam sabda Nabi, menulis, "Dalam pandangan Nabi tentang dunia, 'pengetahuan' yang pada totalitasnya

adalah sebuah persoalan yang paling dalam diperhatikan beliau berisi dua bagian prinsip. Pengetahuan manusiawi, yakni, pengetahuan sekuler tentang sebuah ciri elementer atau lebih lebih maju dan pengetahuan manusiawi yang bersifat keagamaan; yang belakangan merupakan pengembangan pengetahuan paling tinggi yang dapat dicapai manusia... Tetapi dapat ditambahkan untuk pengetahuan manusiawi, baik sekuler maupun religius, juga ada pengetahuan ilahi. Ia secara mendasar diidentikkan dengan pengetahuan manusiawi, yang secara kuantitatif maupun kualitatif lebih tinggi. Keistimewaan yang paling penting aspek-aspek pengetahuan tersebut adalah ditinggalkan dan dihormati oleh Nabi sebagai suatu berkesinambungan dan saling ketergantungan." Ibid., hal. 31.

Konsepsi Islam tentang pengetahuan lihat juga 'Abd al-Halim Mahmud, "Islam dan Pengetahuan," *Al-Azhar Academy of Islamic Research: First Conference of the Academy of Islamic Research,* Cairo, 1971, hal. 407-53.

[32]Hubungan antara hikmah Yunani dan Hindu sebagai perbandingan dan kajian oleh beberapa tokoh seperti A.K. Coomaraswamy yang secara prinsip dan tidak hanya bersifat historis sekalipun secara pasti ada *link* historis antara mereka sebagaimana dinyatakan para penulis kontemporer seperti J.W. Sedlar, *India and the Greek World,* N.J., 1980.

[33]Ada kajian secara ekseptif tentang berbagai nilai yang tetap disadari secara penuh, tentang linkaran antara filsafat Yunani dan berbagai agama Yunani. Lihat, sebagai contoh, F. Cornford, *Principium sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thaught,* Cambridge, 1952; idem *From Religion to Philosophy; a Study in the Origins of Western Speculation,* New York, 1957; dan idem, *The Unwritten Philosophy and Other Essays,* Cambridge, 1967.

[34]V. 12 tentang dari Versi Raja James.

[35]Dikutip F. Schuon dalam *Spiritual Perspectives and Human Facts,* terj. D.M. Matheson, London, 1953, hal. 153.

"Jika kehidupan tentang spirit adalah iluminasi pengetahuan dan jika a adalah cinta Tuhan yang menghasilkan iluminasi ini, maka adalah benar untuk dikatakan: tidak ada yang lebih tinggi daripada cinta Terhadap Tuhan". St. Maximums the Confessor, *Centeries of Charity* (baik disebut dari Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts, hal. 153). Bab* "Cinta dan Pengetahuan" dalam *Spiritual Perspectives and Human Facts* berisi esesnsi makna tentang jalan pengetahuan atau jalan sapensial dalam spiritualitas Kristen begitu juga dalam tradisi-tradisi lainnya.

[36]Tak diragukan bahwa bentuk-bentuk yang pasti Kristologi ditolak Kristen Barat selama abad-abad terakhir supaya pertempuran berbagai tipe teologi klenik, memiliki suatu makna metafisika yang mendalam ketika diinterpretasikan tidak hanya secara teologis dan literal tetapi secara metafisik dan simbolik. Lihat F. Schuon, *Logic and Transcendence,* terj. PN. Townsend, New York, 1975 khususnya hal 96 dan seterusnya.

[37]Lihat A. Feuillet, *Le chirst Sagesse de Dieu,* Paris, 1966; dan E.E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity,* Grand Rapids, 1978, khususnya, 45 dan seterusnya.

[38]Lihat, sebagai contoh, J. Dupont, *La connaissance religieuse dans les Epiters de Saint Paul*, Paris, 1960.

[39]Tentang Clement dan doktrin-doktrin gnostiknya lihat T. Camelot, Foi et gnose. Introduction a l'etude de la connaissance mystique chez Clement d'Alexandrie, Paris, 1945; J. Danielou, Histoire des doctrines chretiennes avant Ncee.t. II: Message evangelique et culture hellenistique aux II et III siecles, Paris, 1961; J. Munck, Untersuchungen uber Klemens von Alexandria, Copenhagen/Stuttgart, 1933; E.F. Osborn, The Philosophy of Clement of Alexandria, Cambridge, 1954; dan W. Volker, Der wahre Gnostiker Clemens of Alexandrianus, Berlin, 1952. Di sini hal serupa dalam buku ini, secara bibliografis mengacu bukan pada makna yang menyelesaikan tetapi secara sederhana membimbing mereka yang berkeinginan untuk mengejar kajian lebih lanjut tentang tokoh ini dalam keraguan. Tak perlu dikatakan, ada literatur yang sangat luas tentang Clement, banyak yang diindikasikan dalam bibliografi-bibliografi bermutu dalam karya-karya kesarjanaan yang disebut di atas.

[40]Tentu saja, Intelek digunakan dalam konteks ini dan kenyataannya melalui karya ini dalam pengertian awalnya *intellectus* atau *nous* dan dibedakan dari reason maupun *ratio* yang merupakan refleksinya.

[41]"Ia yang disiapkan secara murni dalam hati, tidak karena firman, tetapi bagi bijaksanawan pengetahuan itu sendiri—yang *merupakan teman Tuhan*". Clement of Alexandria. Miscellanies Book VII, pengantar, terjemahan dan catatan oleh F.J.A. Hort, London, 1902, hal. 31.

[42]"Kesibukan kita sendiri membuktikan bahwa gnostik sendiri adalah suci dan saleh, peribadatan yang benar kepada Tuhan, cocok baginya; dan beribadah yang cocok bagi Tuhan termasuk mencintai Tuhan maupun wujud yang dicintai olehnya. Bagi gnostik setiap macam pra-emenensi kelihatannya dapat dihormati dalam proporsi harganya. Di dunia pengertian penguasa, orang tua dan sesepuh, secara umum dihormati; dalam masalah ajaran, filsafat yang paling tua dan ramalan yang paling awal, dalam dunia spiritual, yang me-rupakan sesepuh awal, Anak, permulaan dan buah pertama dari semua ke-beradaan sesuatu, ia sendiri tanpa waktu dan permulaan; dari yang dipercayai gnotis yang menerima pengetahuan sebab tertinggi, Bapa dari universe, paling awal dan yang paling bermurah hati semua eksistensi, tak lebih lama dilaporkan oleh ucapan, tetapi beribadah dan memuja, sebagaimana ia adalah yang mungkin mempelajari untuk memahami, tetapi ditahan oleh Tuhannya yang memilih untuk pengetahuan, sebagaimana, kata-kata rasul, yang memiliki pengalaman yang dimengerti". Perpustakaan Kristen Klasik, vol. II, Alexandrian Christianty, diseleksi dan diterjemahkan J.E.L. Outlon dna H. Chadwick, London, 1954.

[43]*Stromateis* IV.6.

[44]tentang Origen lihat W.R. Inge, *Origen*, London, 1946; M. Harl, *Origene et la fonction revelatrece du verbe ncarme*, Paris, 1958; H. de Lubac, *Histoire et Espriit, l'intelligence de l'Ecriture d'apres Oriegene*, Pris, 1950; R.A. Geer (ed), *Origen*, New York, 1979; J. Oulton dan H. chadwick, *Alexandrian Christianity; Selected Translatins of Clement and Origen*, Philadelphia, 1954; H.

Urs von Balthasar, *Geist und Feuer, Ein Aufbau aus seinen Schriften*, Salzburg, 1951; dan E.R. Redepenning, *Origenes. Eine Darstellung seins Lebens und seiner Lehre*, 2 vol., Bonn, 1966.

[45]"Karena itu, hanya sebagai wujud manusia yang dikatakan dibuat dari tubuh, jiwa dan spirit juga Skripture Suci, yang telah diagungkan oleh dispensasi keramahan Tuhan untuk penyelamatan manusia". Dari first Principles, buku 4, disebutkan dalam karya Greer, op.cit., hal. 182.

[46]"Dan jika seseorang membaca wahyu-wahyu yang dibuat untuk Johanes, bagaimana dapat ia membiarkan dikagumi, betapa ketidakjelasan besar misteri-misteri yang tak terlukiskan hadir di sini? terang bahwa bahkan bagi mereka yang tidak dapat mengerti apa yang terletak rahasia di dalam mereka walaupun mengerti yang sesuatu terletak rahasia. Dan sungguh-sungguh, rasul-rasul yang belakangan, yang juga melihat menyamakan lebih jelas, apakah mereka tidak memenuhi dengan mendalam idea-idea yang melalui mereka, sebagai melalui pembukaan yang kecil kecermelangan yang besar sekali cahaya terlihat dituangkan seterusnya kepada mereka yang dapat mengerti makna hikmah ilahi?" hal. 181.

[47]Lihat de Lubac, op.cit. Origen banyak mencurahkan dalam karyanya *First Principles* untuk mempersoalkan Logos dalam hubungannya dengan pencapaian pengetahuan oleh manusia". das Chistliche Leben sich fur Origenes als eine fortchneitende, Lauterung und darauffolgende Erkenntnis formt". H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, Berlin dan Leipzig, 1932, hal. 84. Koch memberikan analisis tentang "teori pengetahuan" Origen dalam hal 49-62 pada karya ini.

[48]"Le logos ets presnt, en l'home, chez qui il ets l'inteligence. Parce qu'il se trouve a la fois en Dieu et en l'homme, comme en deux extremites, il peut les relier et il connaissance. Il joule le rolque joue la lumeire pour la vision des objets: la lumeire rend l'objet lumineux et elle permet a l'oeil de voir, elle est lumeire de l'objet et lumeire du sujet, intermediaire de vision. De la memefacon, le logos ets a fois intelligibilite de Dieu et l'agent d'intellection de l'homme, mediateur de connaissance". Harl, op.cit., hal. 94.

[49]Origen, *The Song of Song—Commentary and Homilies*, terj. dan catatan oleh R.P. Lawson, London, 1957, hal. 61.

[50]Manusia banyak diberkati oleh intelek, ia oleh alam adalah wujud yang dipancari Tuhan". E. Gilson, The Christian Philosophy of Saint Augustine, New York, 1960, hal. 80.

[51]"Jadi Tuhan tidak mengambil tempat intelek kita ketika kita berfikir tentang kebenaran. Iluminasi-Nya dibutuhkan hanya untuk membuat intelek kita mampu memikirkan kebenaran, dan dengan kebajikan ini tatanan natural makhluk diekspresikan secara kokoh oleh-Nya". Ibid., hal. 79. Masalah ini juga sudah ditunjukkan dalam epistemologi Augustinian ciri suci pengetahuan dirasakan dalam suatu cara yang lebih agak langsung daripada yang kita temukan dalam perspektif "gnostik" bapak-bapak Alexandrian.

[52]Dalam pelukisan dimensi sapiensial Kristen orang dapat secara praktis membatasi diri sendiri untuk Dionysius sendiri, betapa pentingnya ajarannya

ini. Tetapi dari titik pandang sambil mengkaji ini ia cukup untuk menekankan makna doktrin-doktrinnya yang berkembang dapat dilihat dalam Erigena, Eckhart, cusa dan juga guru-guru sapien Barat belakangan yang lain.

Tentang Dionysius, secara tak adil mengacu pada sebagai pseudo-Dionysius seolah-olah mengurangi dari makna karya-karyanya melalui sebutan seperti itu, lihat M. de Gandillac (ed), Oeuvres completes du pseudo-Denys d'Areopagite, Paris, 1943; R. Roques, Structures theologigues de la gnose aRichard de Saint-Victor, Paris, 1962; idem, L'Univers dionysien. Structure Hierarchique du monde selon le pseudo-Denys, Paris, 1954; W. Voelker, Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Ar., Wiesbaden, 1954; dan AA. Greeley, Ectasy: A Way of Khowing, Englewood Cliffs, N.J., 1974.

[53]Banyak sekali literatur tentang Erigena dalam berbagai bahasa Eropa. Lihat, sebagai contoh, R. Rouques, *Libres sentiers ver l'Erigenisme*, Rome, 1975; G. Allergo, PyG. Scoto Eriugena—Antropologia, *Roma 1976, khususnya "Intelletto umano et intelletto angelico"*, hal. 62ff.; idem, G. Scoto Erigena, *Fede e ragione*, Roma 1974; J.J. O'Meara dan I. Bieler (ed.), *The Mind of Erigena*, Dublin, 1973; E. Jeanneau (terj.), Jean Scot, *Homelie sur le prologue de Jean*, Paris, 1969, yang menunjukkan tingkat perhatian Erigena pada Johanes yang ia hampir definisikan sebagai "manusia super"; G. Kaldenbach, *Die Kosmologie des Johannes Scottus Erigena*, Munich, 1963; G. Bonafede, *Scoto Eriugena*, Palermo, 1969; C. Albanese, Il Pensiero di Giovanni Eriugena, Messena, 1929; H. Bell, Johannes scotus Erigena, *A Study in Medieval Philosophy*, Cambridge, 1925; A. Gardner, *Studies in John The Scot*, New York, 1900; M.S. Tailandier, *Scot Erigene et la philosophie scholastique*, Strasbourg-Paris, 1843; dan T. Gregory, *Giovanni Scoto Eriugena*, Tre Studi, Florence, 1963.

[54]Lihat, sebagai contoh W. Seul, Die Gotteserkenntnis bei Johannes Skotus Eriugene, Bonn, 1932; dan A. Scheider, Die Erknntnislehre des Johannes Erigena, Berlin dan Leipzig, 1923; keduanya memberikan interpretasi yang lebih rasionalistik tentang Erigena mereduksi doktrin-doktrin Erigena pada suatu pengaruh Neoplatonis "yang tidak berbahaya". Kajian belakangan telah menekankan ciri Kristennya agak lebih tetapi walaupun demikian tetap pasti untuk sebagian besar melihat dalam dirinya kristalisasi terhadap suatu yang secara esensial pada dimensi sapeinsal Kristen.

[55]"Spesso ci si e cruduti costretti a doner scegliere una posizione di fronte alla celebre riduzione, o identificazione, che scoto compie fra 'vera religio' e 'vera philosophia'. Allegro, G. Scoto Eriugena, Fede e ragione, hal. 63.

[56]"C'est la sagesse, la sapience, qui est cette vertu commune a l'homme et a l' ange; c'est elle qui donne a l'esprot la pure contemplation, et lui fait apercevoir l'Eternal' l'Immuable". Taillandier, op.cit., hal. 84.

[57]"*Semua sifat (seni liberal) setuju pada pengertian Yesus dalam suatu cara simbolik, (seni tersebut) dalam batas-batas termasuk totalitas Scripture ilahi"*. Expositiones super ierarchiam caelestiam sancti Dionysii, ed. H.J. Floss dalam *Patrologia Latina 122,1,140A, Erigena menyatakan bahwa dalam cara yang sama nous adalah suatu citra Tuhan, artes adalah suatu citra Kristus.*

Lihat Roques Libres sentiers, hal. 62.

[58]"Ketika (nalar kita) memiliki kehadiran kalam Tuhan, ia mengetahui realitas yang dapat dipahami dan Tuhan Sendiri, tetapi tidak oleh miliknya berarti, lebih oleh berkah Cahaya Ilahi yang disemayamkan dalam dirinya". Jeanneau (terj.), op.cit., hal. 266.

[59]Lihat Allegro, C. Scoto Eriugena, Fede e ragione, *"Il mondo come teofania",* hal. 285 dan seterusnya. Hubungan ini antara perspektif sapiensial dan ketertarikan dalam kajian sifat sebagai pertunjukan aktivitas ilahi yang dilihat melalui tradisi sapiensial serta menyeluruh di Barat dan salah satu prinsip yang sedikit dalam semua ajaran-ajaran esoterik Barat abad-abad belakangan, bahkan mereka yang mengetahui sisa-sisa parsial, dalam persetujuan.

[60]"Et puisqui Dieu se cree dans sa manifestation, celle-cise cree elle-meme sous la motion dinive enexprimant Dieu et elle-meme. dieu passe du Rien au Tout susciant les causes primordiales et l'esprit. Indivisiblement, l'esprit cree tire de cette nuit illuminatrice le deploiement qui le fait esprit, c'est-a-dire conscience du tout et de soi-meme. Il ya une noophanie a l'interieur de la theophanie. Si bien qu'on peut dire a la fois Dieu se pense dans les esprits qu'il illumine et que cette pensee est leur autorealisation". J. Trouillard, Erigene et la theophanie creatrice", dalam O'Meara dan Bieler (ed.), op.cit., hal. 99.

[61]Berikut ini diktum Dionysius, *Cognito earum, quae sunt, ea quae sunt, est.*

[62]Lihat Bett, op.cit., hal. 86.

[63]Lihat R. Roques, *"Remarques sur la signification de Jean Scot Erigene',* dalam Miscellanea A. Combes, Roma 1967.

64Tidak diragukan bahwa St. Bonaventura dan St. Thomas adalah metafisikawan, dengan pantas menyatakan, begitu juga teolog dapat dilihat ketika mereka dijelaskan secara metafisik dan tidak hanya teologis oleh tokoh seperti A.K. Coomaraswamy. Tetapi fakta menunjukkan bahwa secara murni ajaran-ajaran sapiensialnya (khususnya St. Thomas) menjadi kurang lebih diselubungi teologi yang, meskipun nilainya besar, juga membantu penciptaan iklim intelektual menyebabkan gnosis menjadi kurang diperhatikan secara langsung dan kenyataannya kurang dapat diakses secara luas selama Renaisance. Banyak tokoh yang mencari di luar teologi Kristen Ortodoks untuk hikmah atau gnosis yang telah diakses di dalam Tradisi Kristen Barat selama abad-abad awal sejarah Kristen. Kelihatannya bagi St. Thomas, nalar diisi dan disuport oleh keyakinan yang membawa konsekuensi lebih besar daripada intelegensi sebagai fungsi sakramennya. St. Thomas secara pasti tidak melawan inteleksi meskipun ia tidak mempertimbangkan dalam suatu cara sentral peran dan fungsi intelegensi sebagai sakramen, sebab yang diadopsi adalah Aristotelianisme yang melawan suatu penetrasi dan interiorisasi intelegensi dengan eksteriorisasi dan kehendak yang dimunculkan.

"Dalam kasus Stagirite, intelegensi adalah penetrasi tetapi tendensi kehendak eksteriorisasi, dalam penegasan yang lebih dengan kosmolatri mayoritas Yunani; di sini dimungkinkan bahwa Saint Thomas mendukung

penghargaan tesis keagamaan ciri 'natural' intelegensi, yang juga disebut sebab ia tidaklah diwahyukan maupun sacramen, dan reduksi intelegensi pada nalar yang dipancari keyakinan, yang belakangan wujud sendiri diterima selaku kebenaran menjadi 'supernatural'. F. Schuon, Logic and Trancendence, hal. 174-75.

Kalau St. Bonaventure tetap lebih dekat ke posisi Augustinian yang menekankan iluminasi dan "cotuisi", menggunakan istilahnya sendiri, yang baginya adalah keenam dan panggung mahkota perjalanan pikiran pada Tuhan bahkan di belakang bidang kontempelasi terhadap Tuhan sebagai Wujud kepada Kegelapan ilahi. Lihat St. Bonaventure, The Mind's Journey to God—Itenerarium Mentes in Deum, terj. L.S. Cunnungham, Chicago, 1975.

Dalam berbagai kasus, banyak kajian yang lengkap tentang ajaran-ajaran sapiensial Kristen termasuk secara pasti teologi St. Bonaventure dan juga St. Thomas, Duns Scotus, dan lain-lain yang disurvei sambil lalu harus dikesampingkan. Alasan lain bagi kita berlalunya dengan cepat melampaui teologi abad pertengahan adalah kenyataan bahwa ajaran-ajaran tersebut dikenal dala, perbandingannya lebih dengan ajaran-ajaran gnostik secara langsung.

[65]Doktrin Eckhart tentang pengetahuan yang berhubungan dengan kesucian lihat E. Heinrich, *Verklarung und Erlosung im Vedanta, bei Meister Eckhart und bei Schelling,* Munich, 1961 khususnya "Von der Verklarung und der Einung mit der Gottheit, " hal 80 dan seterusnya; J. Kopper, *Die Metaphysik Meister Eckharts,* Saarbrucken, 1955 khususnya hal. 73-121; J. Mammerich, *Uber das Wesen der Gotterung bei Meister Eckhart,* Speyer, 1939; H. Schlotermnann, "Logos und Ratio, Die platonische Kontinuitat in der deutschen Philosophie des Meister Eckhart," dalam *Zeitschrift fur philosopische Forschung* 3 (1949): 210-39; O. Spann, "Meister Eckharts mystische Erkenntnislehre," dalam *Zeitschrift fur phi-losophiche* 3 (1949): 339-55; G. Stephenson, *Gottheit und Gott in der spikulativen Mystik Meister Eckharts,* Bonn, 1954' khususnya hal. 73-96; V. Lossky, *Theologie negative et connaissance de Dieu chez Maitre Eckhart,* Paris, 1960; J.M. Clark, *Meister Eckhart,* Stuttagrt, 1973; C. Clark, *The Great Human Mystics,* Oxford, 1949; V. Brandstatter dan E. Sulek, *Meister Eckhart mystische Philosophie,* Graz, 1974 dan F. Brunner, *Maitre Eckhart, introduction, suivi de textes traduits pour la premier fois du latin en francais,* Paris, 1969, yang berisi penjelasan eksesif tentang Meister Eckhart dari titik pandang metafisika tradisional atau *scientia sacra* dengan yang kita hubungkan belakangan.

Perhatian yang luas terhadap Eckhart akhir-akhir ini dapat diukur dari jumlah karya-karya mutakhir tentang guru ini seperti C.F. Kelley, *Meister Eckhart on Divine Knowledge,* New Haven, 1977; R. Shurmann, *Meister Eckhart: Sermons and Treatises,* London, 1980 dan banyak terjemahan baru maupun yang lebih tua seperti karya terkenal oleh F. Pfeiffer, begitu juga sejumlah kajian perbandingan yang meliputinya dan guru-guru yang berbeda dari hikmah Timur. Karya yang tiada bandingnya dan karya otoritatif itu seperti A.K. Coomaraswamy, *The Transformation of Nature in Art,* yang berisi suatu penjelasan metafisika seni Meister Eckhart dan doktrin-doktrin tradisional berasal dari Hinduisme.

[66]St. Thomas telah menggunakan istilah ini dalam bahasa Latin (*scintilla animae*) sebelum Eckhart, tetapi konsepsi ini memainkan suatu peran yang lebih luas pada Eckhart, khususnya sejauh epistemologi diperhatikan.

[67]Lihat V. Lossky, op. cit., hal. 180, di sini dapat ditemukan suatu analisis keguruan dari beberapa tesis Eckhartian.

[68]E. Cassirer adalah seorang yang berpengaruh utama dalam kebangkitan kembali minat terhadap Cusa, kenyataannya dipercaya bahwa Cusa mencoba untuk mencipta suatu jalan ketiga atau di samping ajaran Skolastik dan humanis yang berlawanan satu sama lain selama Renaisance. Lihat Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927

[69]Tentang Cusa lihat E. Van Steenberghe, *Le Cardinal Nicholas de Cues*, Paris 1920; H. *Bett, Nicholas of Cusa*, London 193, khususnya bab 5, di mana dalam teorinya tentang pengetahuan didiskusikan tetapi cenderung rasionalistik; P. de Gandillac, *La Philosophe de Nicholas de Cues*, Paris 1941; A. Bonetti, *Laricerca metafisica nel pensiero de Nicolo Cusano*, Bresca, 1973; N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit*, Munster, 1975; A. Bruntrup, *Konnen und Sein*, Munich, 1973; G. Schneirder, *Gottdas Nichtandere, Undersuchunger zum metaphychen grunde bei Nickolaus von Kues*, Munster, 1970; K. Jacobi, *Die Methode der Cusanishen Philosophie*, Munich 1969; N. Henke, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nickolaus von Kues*, Munster, 1967; dan A. Lubke, *Nikolaus von Kues, Kirchenfurt zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Munich, 1968.

[70]Lihat E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, New York, 1937.

[71]Lihat, sebagai contoh, H. Oberman, "The Theology of Nominalism," *Harvard Theological Review* 53 (1960): 47-79.

[72]J.P. Dolan (ed.), *Unity and Reform—Selected Writings of Nicholas of Cusa*, Chicago, 1962, hal. 105.

[73]Ibid., hal. 8-9.

[74]Hal ini dijelaskan secara ekstensif oleh de Gandillac dalam karyanya yang disebutkan dalam catatan nomor 69 di atas.

[75]"Keadilan sebagai pengetahuan lain tentang rasa sesuatu kita tidak pernah merasakan adalah sungguh kosong selama kita merasakannya, juga rasa hikmah ini tidak dapat diperoleh oleh desas-desus tetapi oleh orang yang secara aktual menyentuhnya dengan perasaan internalnya, dan kemudian ia akan menjadi saksi tidak pada apa yang ia dengar tetapi apa yang ia secara eksperien meresakannya dalam dirinya." Dari *De sapientia*, perhatikan dalam Dolan, op. cit., hal. 111-12.

[76]Hikmah adalah tak terbatas dan tidak pernah kekurangan akar kehidupan terhadap yang spirit kehidupan kita secara abadi, sejak ia tidak dapat mencintai sesuatu yang lain kecuali hikmah dan kebenaran. Setiap intelek mencari setelah wujud dan wujudnya adalah yang hidup; kehidupannya adalah untuk dipahami; kepahamannya adalah pemeliharaan pada hikmah dan kebenaran. Tentu saja ada yang memahami tanpa merasakannya secara jelas bagaikan mata dalam kegelapan. Ada mata tetapi ia tidak padat melihat karena

tidak ada cahaya. Dan karena ia kekurangan suatu makanan kehidupan yang lezat yang baginya dari dalam penglihatan, ada dalam kesakitan dan siksaan dan mati daripada hidup. Begitu juga intelek yang kembali ke sesuatu daripada makanan hikmah abadi akan menemukan sendiri di luar kehidupan, dalam batas-batas kegelapan dan pengabaian, cenderung mati daripada hidup. Ada siksaan yang tiada akhir, yang dirasakan intelek dan tidak pernah mengerti. Baginya hanya ada hikmah abadi yang dalam setiap intelek dapat mengerti." Dolan, op. cit., hal. 108-9.

[77]Lihat A. Conrad, "La docte ignorance cusaine," *Etudes Traditionnelles* 78/458 (Oct.-Dec.1970): 164-71.

[78] Lihat F. Schuon, "Le Probleme de l'evangelisme," dalam karyanya *Christianisme/Islam* bab 3.

[79] Menarik untuk dicatat bahwa teosofi ini bertahan selama empat abad yang lalu hampir secara eksklusif di area Lutheran atau dipengaruhi oleh Lutheranisme. Lutheran mistik Jerman, Tersteegen, kenyataannya membedakan secara jelas antara mistik Kristen dengan teosof, pengklaiman bahwa semua teosof menjadi mistikus dan tidak semua mistikus menjadi teosof "yang spiritnya telah menjelajahi kedalaman Ilahi di bawah petunjuk Ilahi dan spiritnya telah dikenal yang sungguh mengagumkan, selamat bagi pandangan yang tegar ini." Dari karyanya *Kurzer Bericht von der Mystik* dikutip oleh Schuon (ibid.).

[80]Karya J.S. Bach adalah contoh yang sempurna tipe musik ini yang paling dalam pendengaran pada jiwa Eropa yang kelihatan telah meletakkan penolakan dalam suatu abad, ketika bentuk seni lain telah menjadi kosong dari pengertian suci. Bahkan *Coffee Cantata* Bach lebih mencirikan keagamaan daripada beberapa penempatan modern Paslms untuk musik. Karya seperti *B Minor Mass* yang memiliki struktur arsitektonik yang diresapi dengan pengertian dan kesalehan yang kuat tentang kesucian yang membuatnya sangat menyenangkan dan berhubungan dengan perspektif sapiensial. Tentang metafisika polifoni musikis dan lagu tambahannya dimana Bach adalah seorang guru yang tiada bandingannya. Lihat M. Pallis, "Metaphysics of Musical Harmony," dalam karyanya *A Buddhist Spectrum*, London, 1980, hal. 121 dan seterusnya.

[81]"Pour Boehme, la sagesse est uni Vieerge eternalle, symbole de Dieu, reflet du Ternaire, image dans la laquelle ou par laquelle le Seigneur s'exprime en devoilant la richesse infinie de la virtualite. Dans le mirroir de la Sagesse la volonte dinive trace le plan, la figure de son action creatrice. Elle 'imagine' dans ce mirroir, acte qui represente l'acte magique par exellence. Ainsi s'accomplit le mystere d'exprimer, de traduire. dans de images finies la pensee infinie de Dieu." A. Faivre, *L'Esoterisme au XVIII siecle au Frasnce et en Allemagne*, Paris, 1973, hal. 38.

Tentang Boehme lihat A. Koyre, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, 1929; E. Benz, "Uber die Leibchkeit des Geistigen zur Theologie der Leiblichkeit bei Jacob Bohme," dalam S.H. Nasr (ed.), *Melanges offerts a Henry Corbin*, Paris-Tehran, 1977, hal.451-520; Benz, *Der Vollkommene Mensch*

nach Jacob Boehme, Stuttgart, 1937; *Revue Hermes*, (ed. J. Masui) 3 (1964-65), berisi artikel tentang Boehme; R.M. Jones, *Spiritual Reformers in the 16th and 17th Centuries*, London, 1914, bab 9-11; H.T. Martensen, *Jacob Boehme: His Life and Teaching*, terj. T. Rhys Evans, London, 1885; H. Tesch, *Vom Dreifachen Leben*, Bietgheim/Wurtt., 1971; G. Wehr, *Jacob Bohme in Sel-bstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, 1971; V. Weiss, *Die Gnosis Jakob Bohmes*, Zurich, 1955; V. Hans Grunsky, *Jacob Boehme*, Stuttgart, 1965; H.H. Brinton, *The Mystic Will*, New York, 1930; dan A.J. Penny, *Studies in Jacob Bohme*, LOndon, 1912.

[82]Boehme menghubungkan dengan tema ini, khususnya pada bab 14 dari karyanya *De signatura rerum*.

[83]Munurut A. Koyre, hasrat untuk Abadi adalah "aussi le gage de la possibilite d'atteindre a une connaissance parfaite de Dieu, et de la connaitre a la fois dans la nature par laquella il s'ex-prime et dans l'ame au il habite, virtuellement au moins." Koyre, *La Philosopie de Jacob Boehme*, hal. 454.

[84]Ada interpretasi secara spesifik tentang Boehme, tetapi secara pasti implisit dalam tulisan-tulisannya.

[85]Boehme menjelaskan persoalan ini dalam karyanya *Mysterium Magnum* bab XXXV, 60. Idea tentang "bahasa alam" suatu ciri suci dapat juga ditemukan pada karya-karya sapiensial yang lain pada periode tersebut, seperti *Confessio Fraternitatis der Hochloblichen Bruderschaft von Rosenkreutz*. Lihat Koyre op. cit., hal. 457, catatan 4.

[86]"Ketika Tuhan mengakui dan memandang Diri-Nya sendiri dengan kesenangan suci, Ia tidak hanya memahami Dirinya sendiri, tapi juga dengan semua kandungan-Nya —kesempurnaan sifat-Nya. Kesempurnaan adalah pemikiran terbaik sebagai dunia idea, aliran yang mengalir terus dalam berbagai bentuk dari Bapa, yang dihimpunkan oleh Putra ke dalam kesatuan intelektual, dan dipertajam oleh Spirit ke dalam dunia idea, yang berbeda dari Tuhan, dan kemudian dapat dipisahkankan dari-Nya. Kita mengetahui apa yang disebut Boehme *wisdom*." H.L. Martensen, *Jacob Boehme*, terj. T. Rhys Evans, edisi baru dan catatan oleh S. Hobhouse, London, 1949, hal. 106.

[87]Tentang Platonis Cambridge, lihat J. Tulloch, *Rational Theology and Christian Philosopy in England in the Seventeenth Centery*, 2 vol., London dan Edinburgh, 1872; E.A. Burtt, *The Metaphysucal Foundations of Modern Physial Science*, London, 1925; F.J. Powicke, *The Cambridge Platonists*, London, 1926; E. Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, terj. J.P. Pettegrove, Edinburgh, 1953; C.E. Raven, *Natural religion and Christian Theology*, Cambridge, 1953; S. Hutin, *Henry More, Essai sur les doctrines theosophiques chez les Platoniciens de Cambridge*, Hildensheim, 1966, yang menjelaskan ajaran ini lebih pada sebuah bentuk sapiensial daripada titik pandang filosofis dan rasional; dan J.A. Passmore, *Ralph Cudwort*, Cambridge, 1951, dimana sebuah bibliografi ekstensif karya-karya lebih awal disediakan.

Tentang tema Henry More dalam karyanya *spissitudo spiritualis* dalam perbandingannya dengan doktrin-doktrin yang dikembangkan oleh sejawat

Muslimnya, Sadr al-Din Syirazi, lihat H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. 4, hal. 158. Lihat juga "prelude a la deuxieme edition" karya Corbin *Corps Spirituel et terre celestede l'iran maz-deen a l'iran shi'ite*, Paris, 1979.

[88]"Saya sungguh-sungguh pada *Keilahian* ilahi, daripada menyebutnya *kehidupan Ilahi*, daripada *pengetahuan Ilahi*, ia adalah wujud sesuatu daripada dimengerti sebagai *sensasi spiritual*, atau berbagai *deskripsi Verbal*." John Smith, "A Praefatory Discourse concerning the True Way or Method of Attaining to Divine Knowledge," dalam E.T. Campanac, *The Cambridge Platonists*, Oxford, 1961, hal. 80.

Menarik untuk dicatat bahwa meskipun desakannya pada keunggulan Pengetahuan Ilahi, John Smith menerima mekanisme Cartesian —yang memisahkan "sains" dari "hikmah" dan melawan Cudworth maupun More tentang isu sentral yang mendemonstrasikan, ini tidak hanya perbedaan pandangan yang ada di antara Platonis Cambridge tetapi juga ciri parsial pengetahuan tradisional yang ajaran ini dimiliki dan diterangkan. Tentang perbedaan di antara Platonis Cambridge, khususnya, berkenaan dengan Descartes yang telah ditulis semuanya, lihat J.E. Saveson, "Differing Reactions to Descartes Among the Cambridge Platonist." *Journal of the History of Ideas* 21/4 (Oct-Dec. 1960): 560-67.

[89]"Keilahian sungguh-sungguh merupakan suatu Kebenaran yang mengalir dari cahaya Keabadian, seperti sorotan Matahari, tidak hanya mencerahkan, tetapi juga panas dan memeriahkan. dan karena itu Juru Selamat kita berada dalam kebahagian besar berhubungan dengan Kesucian dan jantung visi Kebahagian. Campagnac, op. cit., hal. 80.

[90]Campagnac, op. cit., hal. 96.

[91]Tentang Angelus Silesius (Johannes Scheffler) lihat J. Baruzi, *Creation religieuse et pensee contemplative 2e part.: Angelus Si-lesius*, Paris, 1951; E.Suzini, *Le Pelerin Cherubique*, 2 vol., Paris, 1964; G. Ellinger, *Angelus Silesius. Ein Lebensbild*, Munich, 1927; H. Plard, *La Mystique d'Angelus Silesius*, Paris 1943; Von Willibald Kohler, *Angelus Silesius (Johannes Scheffler)*, Munich, 1929; J. Trautmann, *Von wesentlichem Leben: Eine Auswahl aus dem Cherubinischen Wandersmann des Angelus Silesius*, Hamburg, 1946; J.L. Sammons, *Angelus Silesius*, New York, 1967; dan G. Rossmann, *Das konigliche Leben: Besinnung auf Angelus Silesius*, Zurich, 1956.

[92]"Il s'agit, dans son livre, d'un retour a Dieu, et d'abord par la connaissance. C'est le sens du titre, devenu le sien a partir de la seconde edition (1975); *Der Cherubische Wandermann*, ou sont reunies l'idee d'une marche vers Dieu, et la connaissance, ou plus exactement, la sagesse comme principe de cette marche." H. Plard, *La Mystique d'Angelus Silesius*, Paris, 1943.

[93]Bagaimana kedekatan bait-bait Silesius ini,

Mati sekarang sebelum engkau dimatikan; supaya
kamu tidak akan mati
Ketika engkau akan mati, akan mati secara abadi.

dengan bait-bait Jalal al-Din Rumi,

رو بمیر ای خواجه قبل از مردنت   تا نباشد زحمت جان دادنت

آنچنان مرگی که در نوری روی   نی چنان مرگی که در گوری روی

O, manusia, matilah sekarang sebelum engkau dimatikan
Sehingga engkau tidak akan menderita kematian ketika engkau akan mati.
Suatu kematian yang engkau akan menuju cahaya
Bukan melalui kematian yang engkau akan menuju kubur.

Satu sama lain terdapat kesamaan ucapan secara mengherankan antara Silesius dengan pujangga Suci, tidak hanya pada peminjaman sejarah tetapi prototipe secara umum. Mereka mengindikasikan kesamaan tipe spiritual di dalam anggota keluarga agama-agama Abrahamik.

[94]J. Bilger, *Alexandrines, Translated from the The Cherubis-cher Wandermann of Angelus Silesius*, 1657, Nort Montpelier, N.Y., 1944, hal. 33.

[95]Angelus Silesius, *The Cherubic Wonderer*, seleksi terj. W. Trask, New York, 1953, hal. 27.

[96]Angelus Silesius, *A Selection from the Rhymes of a German Mystic*, terj. P. Carus, Chicago, 1909, hal. 163.

[97]Silesius, *The Cherubic Wonderer*, hal. 60.

[98]Silesius, *A Selection*, hal. 152. ini lebih merupakan keharusan pengejutan antropomorfis tentang wacana yang dimengerti dalam makna esoteris dan simbolisnya, pemaknaan pe-nyatuan maupun esktase yang mencirikan keadaan intelek ketika ia mencapai pengetahuan tentang kesucian pada levelnya yang tertinggi.

[99]Ada suatu paradoksal yang pasti bahwa abad XVIII yang, sepanjang periode tersebut diikuti, harus dicirikan sebagai abad kegelapan dari titik pandang sapiensial yang diidentifikasikan dengan "cahaya," abad ini dikenal sebagai Enlightenment (pencerahan), *l'age des lumieres, illuminismo*, atau *Aufklarung*, dalam berbagai bahasa Eropa. Jika dalam situasi hipotetik bijaksanawan Timur seperti Sankara atau Ibn 'Arabi, yang mengulas sejarah mutakhir pemikiran Barat, mungkin akan sedikit mengherankannya, daripada penglihatan orang seperti Diderot dan Condorcet yang menyebut "dicerahkan" Ia juga akan kaget bahwa sama (tetapi tidak semua wacana) tokoh-tokoh tersebut yang disebut *les freres illumines* dan yang memiliki berbagai kelompok esoteris maupun "akultis" yang melawan teisme tidak dari titik pandang Advaita atau "kesatuan transendensi wujud" (*wahdah al-wujud*), yang "komprehensi" posisi teistik, tetapi dari perspektif deisme yang secara praktis agnostik jika tidak ateistik yang sama sekali palsu. Lihat E. Zolla, "Che Cosa Potrebbe Essere un Nuova Illuminismo" dalam karyanya *Che Cos'e la Tradizione*, Milan, 1971.

Bagaimanapun, penting untuk dicatat juga bahwa kajian yang hati-hati menghasilkan, hanya telah menunjukkan, bahwa ada sejumlah tokoh dalam abad XVIII yang, meskipun memiliki waktu dalam periode ini, berdiri melawan rasionalisme pada abad tersebut. Kelompok ini mencakup banyak tokoh, dari

semua bentuk gnostik akultis yang menjadi pelopor yang lebih dikenal sebagai kelompok akultis pada abad XIX akhir sampai awal abad XX. Tak seorang pun dewasa ini yang berkarya sebanyak A. Faivre untuk membuat lebih terkenal ajaran-ajaran tokoh-tokoh marginal tetapi penting abad XVIII dan awal abad XIX. Lihat karyanya, *L'Esoterisme au XVIII^e siecle en France et en Allemagne*, Paris, 1973; *Kirchberger et l'illuminisme du XVIII^e siecle*, The Hague, 1966; *Epochen de Naturmystik: Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Forschritt*, Berlin, 1977; dan "De Saint-Martin a Baader, le 'Magikon' de Kleuker," dalam *Reveu d' Etudes Germaniques*, April-Juni 1968, hal. 161-90. Lihat juga R. Le Forestier, *La Franc-Maconnerie accultiste au XVIII^e siecle et l'Orde des Elus-Coens*, Paris, 1928; idem, *La Franc-Maconnerie accultiste et templiere aux XVIII^e et XIX^e siecles*, Paris, 1970; E. Benz, *Adam, der Mythus von Urmenschen*, Munich, 1955; "L'illuminisme au XVIII^e siecle," ed. R. Amadou, dalam *Les Cahiers de la Tour Saint-Jacques*, Paris, 1960; dan H. Schneider, *Quest for Mysteries*, Ithaca, N.Y., 1947.

[100]Lihat A. Faivre, *Eckartshausen et la theosophie chretienne*, Paris, 1969. Eckartshausen tidak hanya berpengaruh di Rusia tetapi bahkan meninggalkan efek terhadap akultis dewasa ini, seperti Eliphas Levi dan Papus.

[101]Ada literatur yang sangat luas tentang Swedenborg. Lihat, sebagai contoh, E. Benz, *Swedenborg, Naturforscher und Seher*, Munich, 1948; dan H. Corbin, "Hermeneutique spirituelle comparee (I. Swedenborg—II.) Gnose ismaelienne," dalam *Eranos-Jahrbuch* 33 (1964): 71-176, dimana kajian morfologis yang menarik dibuat oleh hermenetika Swedenborg dan yang pasti Ismailiyah menafsirkan untuk mencoba menghubungkan dengan makna batin Al-Qur'an.

[102]Tentang Newton dan kimia, lihat B. Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy; or, "The Hunting of the Greene Lyon,"* Cambridge, 1976. Meskipun minat penulis lebih bersifat kesarjanaan dan sejarah daripada filosofis dan metafisik, ia telah memberikan banyak masalah tentang kimia Newton yang tidak dimungkinkan sebelumnya, termasuk sebuah daftar tulisan-tulisan kimiawi Newton yang dapat dipertimbangkan dalam Appendiks A, hal. 235-48.

[103]Mengenai minat yang mendalam Newton pada Boehme, lihat S. Hutin, *Les Discples anglais de Jacob Boehme*, Paris, 1960; juga K.R. Popp, *Jakob Bohme und Isaac Newton*, Leipzig, 1935. Tesis yang menyebutkan bahwa Boehme mempengaruhi Newton ditolak oleh H. McLachlan, *Sir Isaac Newton: Theological Manuscripts*, Liverpool, 1950, hal. 20-21, tentang dasar kekurangan berbagai substansi yang disarikan dari tulisan-tulisan dalam karya-karya teologis Newton. Pandangannya juga diekspose oleh Dobbs dalam op. cit., hal. 9-10. Tentang tingkat filosofis secara umum makna kimia, bagaimanapun, orang dapat melihat suatu hubungan antara mereka dengan tesis S. Hutin dan lainnya, yang mengklaim suatu lingkaran antara Boehme dengan Newton yang secara total tidak dapat ditolak melalui kekurangan salah satu tujuan nama-nama atau persoalan terhadap teks atau bahkan nyata, bahwa Newton memiliki sisi lain yang sangat berbeda dari Boehme.

[104]Ada yang sedikit terkenal bagaimana tulisan-tulisan tokoh penting ini dimungkinkan dalam bahasa Inggris. Tentang von Baader, lihat H. Fischer-Barnicol (ed.), *Franz von Baader vom Sinn der Gesllschaft,* Koln, 1966; M. Pulver, *Schriften Franz von Baaders,* Leipzig, 1921; E. Susini, *Franz von Baader et le romantisme mystique,* 3 vol., Paris, 1942; J. Glaassen. *Franz von Baaders Leben und Theosophische Ideen,* 2 vol. Stuttgart, 1886.

[105]Lihat E. Klamorth, *die Weltanschauung Franz von Baaders in ihrem Gegensatz zu Kant,* Berlin, 1965. Terhadap *cogito ergo sum* (Descartes) von Baader menjawab *cogitor ergo cogito et sum* ("Aku berfikir [dengan Tuhan], oleh karena itu Aku pikir aku ada"), penempatan pengetahuan Tuhan pada manusia sebagai sumber baik wujud maupun intelegensinya. Lihat F. Schuon, *Logic and Trancendence,* hal. 44. Bagi von Baader pengetahuan tidak dimulai dengan *cogito* tetapi dengan pengetahuan Tuhan bagi kita.

[106]Doktrin ini ditemukan khususnya dalam karya besarnya *Fermenta cognitionis* dan *Spekulative Dogmatik.*

Von Baader juga menganggap agama sebagai sains suci dan sains suci sebagai agama. Baginya agama harus didasarkan pada pengetahuan terhadap ciri kesucian dan tidak hanya sentimen. Begitu juga, sains pada akhirnya harus didasarkan dalam Intelek Ilahi yang akan membuatnya agama dalam pengertian yang paling luas dari istilah ini. "Baader affirme que la religion doit devenir uni science, et la science une religion; qu'il savoir pour croire, croir pour savoir." A. Faivre, *L'Esoterisme au XVIII^e siecle,* hal. 113.

[107]Lihat Susini, op. cit., khususnya vol. 2-3 hal. 225 dan seterusnya.

[108]Pengaruh Rossmini terus berlanjut di Italia sampai dewasa ini di antara pemikir-pemikir Katholik seperti F. Sciacca, tetapi ia lebih dikenal di dunia berbahasa Inggris dan tetap seperti von Baader dan filosof sejawatnya yang merupakan tokoh pinggiran dalam dunia filsafat yang direduksi ke dalam rasionalisme dan akhirnya irrasionalisme.

[109]Akar pengetahuan adalah wacana yang sama seperti *jnana* (Sansekerta) begitu juga *gnosis* (Yunani) yang berarti pengetahuan maupun hikmah sapiensial. Pembedaan dibuat dalam pemikiran Yunani belakangan dan juga oleh bapa-bapa gereja antara *gnosis* dengan *episteme* yang sudah menandakan jarak pengetahuan dari sumber sucinya. Di samping itu *knowledge* dalam bahasa Inggris atau *Erkenntnis* dalam bahasa Jerman berisi akar kata *kn* yang juga merefleksikan makna *gnosis* seperti *jnana* dalam Sansekerta, akar yang mengimplikasikan pada pengetahuan dan sekaligus menjadi wujud sebagai implikasi kata *genesis.*

[110]"Le 'miracle grec', c'est en fait la substitution de la raison a l'Intellect, du fait au Principe, du phenomene a l'Idee, de l'accident a la Substance, de la forme a l'Essence, de l'homme a Dieu, et cela dans l'art aussi bien que dans la pensee." F. Schuon, *Le Soufism voile et quintessence,* Paris, 1980, hal. 106.

[111]"Le veritable miracle grec, si miracle il y a, _et dans ce cas il serait apparente au 'miracle hindou',_c'est la metaphysysique doctrinale et la logique methodique, providentiellement utilisees par les Semites monotheistes." Ibid., hal. 106.

[112]Lihat S.H. Nasr. *Three Muslim Sages*, Albany, N.Y., 1975, bab 1 dan 2.

[113]Tentang masalah-masalah yang rumit dalam "dialoque," lihat F. Schuon , "Dialoque between Hellenists and Christians," dalam *Light on the Ancient Worlds*, terj. Lord Northbourne, London, 1965, hal. 58-71.

[114]Dikarenakan Hellenisme memenangkan pada dimensi lain dalam keberhasilan menyelamatkan bahasa doktrinal dan cara berpikir dan menerawang dunia dalam hati nurani Kristiani.

"Seperti kebanyakan polemik-polemik inter-tradisional, dialog yang mana Hellenisme dan Kristen berada pada oposisi, sejumlah besar tidak menurut kenyataan. Kenyataan bahwa setiap kebenaran pada taraf yang pasti —atau dalam dimensi spiritual yang khusus—menghasilkan dalam tiap kemunculan sebagai pemenang dalam jalannya sendiri; Kristen yang mengagumkan itu sendiri pada dunia Barat yang lebih luas, dan Hellenisme yang bertahan dalam jantung Kristen dan penganugerahan pada intelektualitas Kristen adalah suatu cetakan yang tak terhapuskan." Ibid., hal. 58.

[115]Kita berhutang budi untuk istilah ini pada Th. Roszak. Lihat karyanya *Where the Wasteland Ends*, New York, 1972.

[116]Lihat J. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library*, New York, 1977, " Acts of Peter and the Twelve Apostles," hal 265 dan seterusnya; juga H. Corbin, "L'Orient des pelerins abrahamiques," dalam *Les Pelerins de l"orient et les vagabonds de l'occident, Cahiers de 'lUniversite Saint-Jean de Jerusalem*, no. 4, Paris, 1978, hal. 76; dan Corbin, "La necessite de l'angelologie," dalam *Cahiers de l'hermetisme*, Paris, 1978, bab 4, II.

[117]Untuk pandangannya tentang pertanyaan krusial ini, lihat E. Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, New York, 1938.

[118]S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doktrines*, hal. 185 dan seterusnya.

Menarik bahwa sarjana-sarjana neo-Thomisme Eropa tentang pemikiran Islam seperti L. Gardet telah mengajukan pertanyaan seperti apakah pemikirann Ibn Sina; filsafat Islamis atau justru Yunani dalam jubah Islam, sementara sarjana seperti Corbin, yang mencurahkan perhatian terhadap ajaran-ajaran sapiensial Barat termasuk mistik Protestan Renaisance, meminta dengan tegas tidak hanya penting Ibn Sina sebagai filosof Islam bagi pemikiran Islam itu sendiri tetapi ajaran-ajaran sapiensial dan gnostik Suhrawardi dan Mulla Sadra. Meskipun kita memberikan penghargaan yang mendalam terhadap sarjana seperti Gardet, yang sangat berharga sebab Thomisme mereka dapat memahami aspek-aspek penting Islam yang secara sederhana sarjana-sarjana sekuler dan agnostis mengabaikan, terhadap isu khusus ini kita setuju secara penuh dengan pandangan Corbin. Orang yang, kenyataannya, mengetahui dengan baik pemikiran Islam belakangan dan juga menyeluruh, perspektif metafisika secara murni tidak dapat kecuali diperankan untuk menyamakan jika tidak konklusi yang identik, sebagaimana kita lihat dalam tulisan T. Izutsu, yang juga membuat sejumlah kajian penting filsafat dan gnosis Islam belakangan. Lihat Corbin bekerjasama dengan S.H. Nasr dan O. Yahya, *Histoire de la philosophie islami-que*, vol. 1, Paris, 1964, prologomena Corbin

terhadap Sadr al-Din Syirazi, *Le Livre des penetrations metaphysiques*, Paris-Tehran, 1964; dan T. Izutsu, *The Concept and Reality of existence*, Tokyo, 1971.

[119]Lihat H. Corbin, *Avicenna and Visionary Recital* terj. W. Trask, Dallas, 1980.

[120]Tentang Avicennisme dan Averroisme Latin, lihat R. de Vaux, "La premiere entree d'Averroes chez les Latins," *Reveu des Sciences Philosophiques et Theologiques* 22 (1933): 190-245; de Vaux, *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XII[e]-XIII[e] siecles*, Paris, 1934; M.T. d'Alverny, *Avicenna nella storia della cultura medioevale*, Roma, 1957; d'Alverny, " Les traductions latines d'Ibn Sina et leur diffusion au Moyen Age," *Millenaire d'Avecenne. Congres de Bagdad*, Bagdhdad, 1952, hal. 59-79; d'Alverny, "Avicenna Latinus," *Archives d'Histoire, Doctrinale du Moyen-Age* (1961): 281-316); 29 (1962):271-33 30(1963): 221-72, 31 (1964): 271-86; 32 (1965): 257-302; M. Bouyges, "Attention a Averroista," *Reveu du Moyen Age Latin* 4 (1948): 173-76; E. Gilson, *History of Christian Philosophy in Middle Age*, New York, 1935; dan F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'apres ses oeuvres inedites*, 2 vol. Louvain, 1931-42.

[121]Lihat Nasr, *Three Muslim Sages.*

[122]Proses ini dijelaskan secara mengagumkan oleh E. Gilson dalam karyanya *Unity of Philosophical Experience*, meskipun Gilson menyesuaikan dengan perspektif Tomistiknya dan tidak menambahkan makna dimensi-dimensi sapiensial dan gostik yang hilang dalam penghancuran Tomisme sendiri. Tentang tak tersedianya tipe pengetahuan ini yang menyegerakan dan menyucikan, bahkan bangunan mengesankan Tomisme, yang mengarahkan pada altar Kehadiran Suci tetapi tidak penyatuan beatifik itu sendiri, yang akhirnya mengkritisi dan menolak. Juga ada intuisi intelektual manusia yang tidak mengurangkan, perdebatan realis-nominalis yang bahkan tidak mengambil tempat dan situasi yang nyaris berkembang tidak sejajar terhadap apa yang ditemukan di India dan juga di dunia Islam, dimana posisi yang sama untuk nominalisme telah ada tetapi hanya di pinggir spektrum tradisional yang pusatnya selalu ditempati doktrin yang bersifat *jnani* atau *'irfani.*

[123]Lihat D. P. Walker, *The Ancient Theology, Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to Eigteenth Century*, London, 1972.

[124]Tentang integrasi berbagai tokoh hikmah Yunani seperti Apollo dan Orpheus yang menandakan integrasi hikmah kuno ke dalam tradisi Kristen dan sastranya lihat E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, terj. W. R. Trask, New York, 1953. Hampir tokoh-tokoh akhir sastra Eropa bagi yang memiliki ketokohan Orpheus-Christ adalah penulis drama berkebangsaan Spanyol, Calderon, penulis *El Devino Orfeo*, baginya "Kristus adalah Orpheus ilahi. Liriknya adalah kayu Salib." Curtius, op. cit., hal. 244. Calderon memandang hikmah Yunani sebagai Perjanjian Lama kedua dan telah ditulis dalam karyanya *Autos sacramentales*:

la voz de la Escritura
Divina en los Profetas
Y humana en los poetas

Tetapi seperti filosof Spanyol saat itu, ia berdiri tidak dalam arus utama budaya Eropa.

Seperti juga, dalam Shakespeare yang mewakili keberlanjutan tradisi dalam Inggris Elizabet di sini tetap sebuah kesadaran tentang hubungan batin antara hikmah Yunani dan Kristen, meskipun ia juga berdiri melawan tendensi umum saat itu. "Bagi Shakespeare dan Dante, sebagaimana para pendeta di Delphi, Apollo bukanlah tuhan cahaya tetapi Cahaya Tuhan." M. Lings, *Shakespeare in the Light of Sacred Art*, London, 1966, hal. 17.

[125]Seperti Suhrawardi, Qutbal-Din Syirazi dan belakangan Mulla Sadr dimasukkan dalam filsafat paripatetik Islam.

[126]Sufi terkenal abad IV/XI yang dihukum mati di Baghdad karena ungkapan pernyataan esoterik (ungkapan teofani yang disebut *syath* dalam bahasa Arab) dan dianggap sebagai salah seorang guru gnosis Islam. Kehidupan dan ajarannya telah dijelaskan oleh L. Massignon dalam karya klasiknya, *La Passion d'al-Hallaj*, edisi 2, 4 vol., Paris, 1975; karya ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh H. Mason dan segera hadir.

[127]"Metafisika muncul dari proposisi animistik Descartes, *Cogito ergo sum*, untuk menyatakan, *Cogito ergo Est*, dan terhadap pertanyaan, *Quid est?* Jawabannya adalah karena ini pertanyaan yang tidak sesuai, karena subyeknya bukanlah suatu apa di antara yang lain tetapi keapaan darinya semua dan semua dimana bukan mereka." A. K. Coomaraswamy, *The Bugbear of Literacy*, London, 1947, hal. 124; edisi yang diperluas, London, 1980.

[128]Bentuk-bentuk tertentu filsafat analitik telah dibuat, secara relatif dapat dinyatakan, sebuah peran yang positif dalam menjelaskan bahawa wacana filsafat yang kenyataannya menjadi ambiguitas di waktu modern tetapi tidak dalam ajaran-ajaran tradisional, dimana bahasa filosofis, misalnya Arab, Iberani atau Latin adalah setepat sains modern dan bukan seperti filsafat modern. Tetapi kejelasan bahasa ini tidak hanya dicapai oleh filsafat analitik dan positisme secara umum yang memberikan efek lebih luas memiliki trivialisasi filsafat dan tujuannya, menyebabkan banyak pencari kecerdasan setelah *philosophy* berusaha untuknya dalam disiplin-disiplin yang tidak lebih seperti sebuah nama dalam lingkungan akademik kontemporer.

[129]"Filsafat akademik seperti itu, termasuk filsafat Anglo-Saxon, dewasa ini lebih cenderung bersifat anti-filsafat." F. A. Schaeffer, *The God Who is There*, Downers Grove, Ill., 1977, hal. 28.

[130]Lihat F. Yates, *The Accult Philosophy in the Elizabethan Age*, London dan Boston, 1979.

[131]Kita telah menghubungkan secara ekstensif dengan masalah ini dalam karya kami *Man and Nature*, London, 1976; lihat juga Roszak, *Where the Wasteland Ends* dan karyanya *Unfinished Animal*, New York, 1975.

[132]Acuan yang mengkritik sains modern lihat E. J. Dijkterhuis, yang telah meneliti secara ekstensif dan menyediakan analisa yang rinci tentang bagaimana proses mekanisasi dunia mendapat tempat, menulis, "Mereka dibatasi untuk melihat dominasi pikiran oleh konsepsi mekanistik sebagai penyebab utama kekacauan spiritual ke dalam mana dunia abad XX terjadi, secara khusus

proses teknologinya, terjatuh." Dijkterhuis, *The Mechanization of the World*, terj. C. Dikshoorn, Oxford, 1961, hal. 1-2. Proses ini juga telah dihubungkan oleh sejumlah sejarawan sains Renaisance abad XVII seperti A. Koyre, G. Di Santillana, dan I. B. Cohen.

[133]Untuk sebuah contoh reaksi melawan astronomi yang berperan sebagai landasan pandangan dunia mekanistik di antaranya adalah Oetinger dan Swdenborg lihat E. Benz, "De kopernikanische Schock und seine theologische Auswirkung," dalam *Eranos Jahrbuch* 44 (1975): 15-60; juga *Cahiers de l'Universite de St. Jean de Jerusalem*, vol. 5, Paris, 1979.

[134]Goethe dan Herder yang memperjuangkan penyebab pengetahuan integral maupun *Naturphilosophie* adalah di antara mereka yang melawan konsepsi mekanistik dunia dan menjelaskan idea tentang keserba-hubungan bagian dan sifat ke dalam kehidupan yang menyeluruh, yang sesuai dengan ajaran-ajaran tradisional. Goethe menulis, "Die natur, so mannigfaltig sie ercheint, ist doch immer ein Eins, eine Einheit, und so muss, wenn sie teilweise manifestiert, alles ubrige Grundlage dienen, dieses in dem ubrigen Zusammenhang haben." Dijelaskan dalam R. D. Gray, *Goethe, The Alchemist*, Cambridge, 1952, hal. 6. Lihat juga H. B. Nisbet, *Goethe and the Scientific Tradition*, London, 1972, hal. 20.

[135]Karya populer K. Popper, *The Poverty of Historicism*, Boston, 1957, adalah salah satu karya paling terkenal kristisisme tersebut oleh seorang filosof sains terkenal kontemporer.

Fenomenologi modern juga melawan historisisme dan menghasilkan jalan dan metode alternatif kajian agama, filsafat seni dan sebagainya, dan telah menghasilkan yang patut dicatat ketika dikawinkan dengan perspektif tradisional. Di samping itu ia juga berperan untuk membedakan studi yang steril tentang struktur yang dipisahkan dari pengertian suci dan sejarah berbagai tradisi sebagai sejarah suci. Walaupun demikian, di situ terdapat pada pusat intuisi yang berperan untuk fenomenologi suatu kesadaran tentang "kemiskinan historisisme" dan penempatan kembali pengkayaan struktur permanen dan mode yang dapat diamati bahkan dalam dunia fenomenal dan yang merefleksikan aspek-aspek permanen seperti itu.

[136]Ia mengacu terhadap ide tentang alam sebagai buku besar pada permulaan karyanya *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems—Ptolemaic and Copernican.*

[137]"Filsafat ditulis di dalam buku besar ini, alam semesta, yang berdiri secara berkelanjutan terbuka bagi harapan kita. Tetapi buku ini tidak dapat dimengerti tanpa pertama mempelajari untuk menyempurnakan bahasa dan membaca huruf-huruf dimana ia disusun. Ia ditulis dalam bahasa matematik dan cirinya tiga sudut, lingkaran dan angka-angka geometris lainnya, tanpa mana secara manusiawi tidak mungkin memahami suatu kata tunggal tentangnya." Dari *Assayer* dalam *Discoveires dan Opinions of Galileo*, terj. Stillman Drake, New York, 1957. hal. 137-38. Dijelaskan dalam M. De Grazia, "Secularization of Language in the 17th century," *Journal of the History of Ideas* 41/2 (April-Juni 1980).

Ada evidensi kecil Galileo yang secara langsung tertarik dalam Pytagoreanisme meskipun ayahnya lebih tertarik dalam ajaran Pythagorean.

[138]Kepler mengembangkan idea ini dalam sejumlah karyanya termasuk *Mysterium Cosmographicum.*

[139]De Grazia, op. cit., hal. 326.

[140]"Pada abad XVII, hubungan tradisional antara manusia dengan bahasa ilahi pecah. Bahasa Tuhan tak lebih dianggap sebagai bahasa verbal, kata-kata manusiawi memutuskan hubungan baik pada macam maupun kualitas Bahasa ilahi." Ibid., hal. 319.

[141]Proses yang sama telah mendapatkan tempat dalam mempertahankan doktrin-doktrin tradisional dewasa ini yang sebagaian kita bahas pada bab-bab berikutnya.

Masalah yang lebih luas tentang hubungan antara proses desakralisasi pengetahuan dan bahasa di waktu modern menjadi terpisah, studi secara mendalam dimana kita dapat jelaskan di sini hanya sepintas lalu. Proses desakralisasi bahasa-bahasa tradisional Timur dalam wajah sekularisasi pemikiran di Timur dewasa ini menghasilkan suatu contoh kehidupan tentang apa yang terjadi di Barat telah melampaui lima abad.

[142]Orang tentu saja dapat mengatakan bahwa keberangkatan radikal dari wilayah nalar dan menolak keyakinan adalah karena "rasionalisme modern kerjanya melawan keyakinan dengan kekerasan yang tersembunyi, seperti gas yang berbau." K. Stern, *The Flight from Woman*, New York, 1965, hal. 300. Tetapi masalahnya, mengapa teolog-teolog Kristen menerima pembatasan alasan yang ditekankan oleh rasionalisme jika tidak karena lenyapnya perspektif sapiensial, yang senantiasa dilihat secara nalar bukan gas beracun untuk membunuh agama tetapi melengkapi keyakinan ketika keduanya dihubungkan dengan Intelek Ilahi. Nyata bahwa tipe teologi seperti itu kelihatan menunjukkan bahwa pengosongan kemampuan mengetahui tentang kesucian oleh filsafat dan sains Barat Modern akhirnya diterima oleh teolog itu sendiri, beberapa di antaranya kemudian membawanya secara lebih radikal daripada sejumlah saintis kontemporer dalam pencarian tentang penemuan kembali kesucian.

[143]Penjelasan tentang Barth, Schaeffer menulis, Ia telah diikuti lebih banyak orang, seperti Reinhold Neibuhr, Paul Tillich, Bishop John Robinson, Alan Richardson dan teolog-teolog baru. Mereka mungkin berbeda secara detail, tetapi perjuangannya adalah sama —yakni perjuangan manusia modern yang diberikan penyatuan bidang pengetahuan. Sejauh para teolog diperhatikan, mereka telah memisahkan kebenaran agama dari hubungannya dengan sains pada satu sisi dan sejarah pada sisi lain. Sistem baru mereka tidak terbuka untuk verifikasi, itu hanyalah kepercayaan yang sederhana." Scheaffer, op. cit., hal. 54.

Kasus Teilhard de Chardin mewakili, dari titik pandang tradisional, suatu dimensi baru subversi teologi dengan yang kita bahas belakangan.

Bab II

Makna Tradisi

Dengan ketaatan pada Tao masa lalu
Engkau akan menguasai kehidupan hari ini.
Tao Te—Ching

Aku tidaklah menciptakan, Aku hanyalah menceritakan masa lalu.
Confucius

ISTILAH tradisi telah digunakan secara mendalam pada bab sebelumnya. Kini dibutuhkan untuk mendefinisikan sesempurna mungkin, agar mencegah *misunderstanding* tentang sebuah konsep yang terdapat di pusat perhatian kita, bagi pemaknaan kesucian dalam hubungannya dengan pengetahuan. Pemakaian istilah tradisi dalam pengertian pemahaman pengkajian dewasa ini, menjadi bagian penting dalam peradaban Barat pada tahap akhir desakralisasi, baik pengetahuan maupun dunia yang melingkupi manusia modern. Penemuan kembali tradisi menggambarkan semacam kompensasi kosmik, karunia dari Tahta Ilahi yang merahmati, yang memungkinkan pada peristiwa ketika semua terlihat telah lenyap, menyatakan kembali Kebenaran yang menggambarkan setiap pusat dan esensi tradisi. Formulasi titik pandang tradisional adalah sebuah respons Kesucian, yang merupakan awal maupun akhir kehidupan manusia, terhadap ratapan malapetaka kelalaian manusia modern di dunia yang kosong dari kesucian dan karena itu berarti;

Bagi mereka semua kelihatan lenyap, namun Semua ditemukan
Dalam Akhir ia yang muncul pertama. Arak-arakan keyakinan,
Tidak keliru adalah pelawaknya, untuk manifes dalam mereka
Omega adalah jalan di mana Alfa berdiri membingkai
Pertama yang datang paling Akhir, demikian juga senimu
Musim menanam, Oh musim memetik.[1]

"Pertama yang datang paling akhir," penegasan kembali pada waktu belakangan sejarah manusia tentang tradisi ini, yakni ia sendiri adalah karakhter primordial dan memiliki kontinuitas selama berabad-abad, memungkinkan sekali lagi mengakses terhadap Kebenaran tersebut dengan mana keberadaan manusia telah tinggal selama bagian terbesar —atau hampir semua— sejarah terestrial mereka. Kebenaran ini telah dinyatakan dan dirumuskan kembali atas nama tradisi, sebab hampir kemunduran total dan lenyapnya realitas ini yang telah digambarkan matriks kehidupan kemanusiaan yang normal melewati beberapa abad. Penggunaan istilah ini dan pembahasan kembali untuk konsep tradisi, seperti ditemukan dalam dunia kontemporer adalah mereka sendiri, dalam pengertian, suatu anomali yang diperlukan dengan anomali yang menggambarkan dunia modern seperti itu.[2]

Berbagai bahasa sebelum waktu modern tidak membutuhkan istilah yang secara pasti berhubungan dengan tradisi, di mana kemanusiaan pramodern ini sendiri dicirikan oleh mereka yang menerima titik pandang tradisional. Manusia pramodern kelewat dalam dicelupkan dalam dunia yang diciptakan tradisi, untuk memiliki kebutuhan pemilikan konsep ini, yang ditegaskan dalam suatu cara yang eksklusif. Ia seperti anak ikan yang, menurut ibarat seorang Sufi, berjalan satu hari menuju ibunya dan bertanya tentang sifat air, di mana ia telah mendengar terlalu banyak, tetapi tidak pernah melihat dan terbayangkan. Induk ikan itu menjawab, bahwa ia menjadi gembira menjelaskan sifat air untuknya, karena yang pertama ditemukan itu tidak lain adalah air. Dalam cara yang sama, kehidupan manusia normal di berbagai dunia juga meresapi dengan apa yang sekarang kita sebut tradisi, yakni, mereka tidak memiliki pengertian tentang konsep terpisah yang disebut tradisi, sebagaimana ia dibutuhkan untuk mendefinisikan dan merumuskan kembali di dunia modern. Mereka memiliki kesadaran tentang wahyu, hikmah, kesucian dan juga mengetahui periode-periode dekadensi peradaban dan kebudayaannya, tetapi mereka tidak mengalami suatu dunia yang secara total tersekulerkan dan antitradisional, yang membutuhkan definisi dan formulasi tradisi, sebagaimana yang terjadi dewasa ini. Dalam suatu pengertian, formulasi titik pandang tradisional dan penegasan kembali perspektif tradisional secara total, ialah seperti rekapitulasi semua kebenaran yang dimanifestasikan dalam peredaran sejarah manusia yang ada, tidak dapat kecuali menjadi

saat senja abad kegelapan, yang menandakan sekali lagi sebuah akhir dan kandungan ibu, secercah pagi yang semarak. Hanya akhir peredaran manifestasi yang memungkinkan rekapitulasi lebih menyeluruh peredaran dan penciptaan sebuah sintesis, yang kemudian berperan sebagai benih bagi sebuah peredaran yang baru.[3]

Konsep tentang tradisi telah dibawa jauh, dan ajaran-ajaran tradisional diekspresikan dalam dirinya secara total; dan ini secara pasti adalah apa yang telah mengambil tempat selama panggung sejarah manusia belakangan ini. Tetapi karya-karya tradisional adalah jauh dari suatu, yang secara luas diketahui dalam dunia modern. Kenyataannya karya-karya yang berkenaan dengan titik pandang tradisional telah dikenal baik, karena itu makna tradisi harus didefinisikan kembali di sini dan sekarang, yang dalam banyak hal, artikel, dan bahkan buku-buku telah dicurahkan.[4] Satu aspek yang terkenal pada kehidupan intelektual abad ini, bagaimanapun, secara tepat mengabaikan titik pandang ini dalam lingkungan yang fungsi resminya berkenaan dengan permasalahan tatanan intelektual. Apakah pengabaian ini disengaja atau aksidental, tidak kita perhatikan di sini. Apakah yang menyebabkan, mungkin, adalah akibat selama 60 atau 70 tahun setelah kemunculan karya-karya yang bercirikan tradisional di Barat, tradisi tetap disalah-pahami dalam lingkungan yang lebih luas dan dikacaukan dengan kostum, kebiasaan, dan pola-pola pemikiran yang diwarisi dan sebagainya. Karena itu dibutuhkan penyelidikan sekali lagi ke dalam maknanya, meskipun semua telah ditulis tentang masalah ini.

Sejauh bahasa-bahasa tradisional diperhatikan, mereka tidak memiliki, untuk alasan-alasan yang sudah dinyatakan, suatu istilah yang berhubungan secara tepat dengan tradisi. Ada istilah-istilah fundamental semacam itu, seperti *dharma* Hindu dan Budha, *al-din* Islam dan *Tao* dalam Taois, dan nampaknya tidak dapat dipisahkan berhubungan dengan makna istilah tradisi, tetapi tidak identik dengannya, meskipun wacana dunia-dunia peradaban dicipta oleh Hinduisme, Budhisme, Taoisme, Judaisme, Kristen, Islam atau beberapa agama asli lainnya, adalah sebuah dunia tradisional. Tiap agama tersebut adalah juga pusat atau awal tradisi, yang memperpanjang prinsip-prinsip agama terhadap wilayah-wilayah yang berbeda. Tidak ada tradisi yang bermakna secara tepat *traditio*, sebagaimana istilah ini digunakan oleh Katholikisme, meskipun ia mencakup idea tentang transmisi doktrin dan praktek yang diilhami dan

pada akhirnya menampakkan sifat yang diimplikasikan oleh *traditio*. Kenyataannya, kata tradisi dihubungkan secara etimologis dengan transmisi dan berisi spektrum makna idea tentang transmisi pengetahuan, praktek, teknik, hukum, bentuk dan sejumlah elemen, baik bersifat oral maupun tertulis. Tradisi seperti suatu kehidupan yang hadir, yang meninggalkan cetakannya, tetapi tidak dapat disederhanakan pada cetakannya itu. Apa yang ia transmisikan, mungkin kelihatan seperti kata-kata yang ditulis di atas perkamen, tetapi mungkin juga kebenaran yang melukiskan jiwa manusia, dan sehalus nafas atau bahkan pandangan sekilas mata, melalui mana ajaran-ajaran tertentu ditransmisikan.

Tradisi sebagaimana digunakan dalam pengertian tekniknya dalam karya ini, seperti dalam semua tulisan-tulisan kita yang lain, berarti kebenaran-kebenaran atau prinsip-prinsip tentang Ilahi, yang semula dinampakkan atau dinyatakan untuk kemanusiaan dan, kenyataannya, meliputi semua sektor kosmik, melalui sejumlah tokoh yang dianggap sebagai utusan, nabi, *avatâra*, Logos atau agen-agen penerus lainnya, sepanjang dengan pencabangan dan aplikasi prinsip-prinsip tersebut dalam bidang yang berbeda, termasuk hukum dan struktur sosial, seni simbolisme, sains dan cabang-cabang pembahasan Pengetahuan Tertinggi, sepanjang dengan makna untuk pencapaiannya.

Dalam pengertiannya yang lebih universal, tradisi dapat dianggap memasukkan prinsip-prinsip yang mengikat manusia ke Surga, dan karena itu agama, sementara dari titik pandang agama yang lain, dapat dianggap dalam maknanya yang esensial sebagai prinsip-prinsip tersebut yang dinampakkan oleh Surga dan mengikat manusia kepada Permulaannya. Dalam hal ini, tradisi dapat dianggap pada pengertian yang lebih terbatas, sebagai aplikasi dari prinsip-prinsip tersebut. Tradisi mengimplikasikan kebenaran-kebenaran ciri supraindividual, yang berakar dalam sifat realitas seperti dikatakan, "Tradisi bukanlah kekanak-kanakan dan mitologi yang ketinggalan zaman, tetapi sebuah sains yang sangat nyata."[5] Tradisi seperti agama, adalah kebenaran dan kehadiran. Ia memperhatikan subyek yang mengetahui dan obyek yang diketahui. Ia datang dari Sumber, dari yang segala sesuatu bermula dan pada yang segala sesuatu kembali. Ia, karena itu, mencakup segala sesuatu seperti "Nafas Yang Mahapengasih" yakni, menurut para Sufi, ialah setiap akar kehidupan itu sendiri. Tradisi tidak dapat dipisahkan berkenaan

dengan wahyu dan agama, kesucian, gagasan ortodoksi, otoritas, kontinuitas dan reguleritas transmisi kebenaran, eksoterik dan esoterik, begitu juga kehidupan spiritual, sains dan seni. Warna dan nuansa maknanya menjadi lebih jelas sekali hubungannya dengan tiap hal tersebut dan konsep pertinen lain dan kategori-kategori yang dijelaskan.

Selama beberapa dekade yang lalu, bagi banyak orang tertarik menyebut tradisi, pemaknaan tradisi dihubungkan lebih pada sesuatu yang lain, daripada hikmah perennial, terletak pada jantung setiap agama, yang tidak lain adalah Sofia, memiliki perspektif sapiensial di Barat begitu juga Timur, yang telah dianggap sebagai prestasi puncak kehidupan manusia. Hikmah abadi dari mana idea tradisi ini tidak dapat dipisahkan, menggambarkan suatu komponen utama konsep tradisi, yang tidak lain adalah *sophia perennis* pada tradisi Barat, yang dalam Hindu disebut *sanatâna dharma*[6] dan orang Muslim menyebutnya *al-hikmah al-khâlidah* (atau *Jâvîdân khirad* dalam bahasa Persia).[7]

Dalam satu pengertian, *sanatâna dharma* atau *sophia perennis* dihubungkan dengan Tradisi Primordial,[8] dan karena itu menuju Permulaan kehidupan manusia. Tetapi pandangan ini tidak akan, dalam cara lain, mengurangi dari atau mengharuskan autentisitas pesan-pesan akhir dari Surga dalam berbagai bentuk wahyu, tiap yang memulai dengan *sebuah* asal yang merupakan Asal dan yang menandakan permulaan tradisi yaitu Tradisi Primordial ini dan adaptasinya dengan sebuah kemanusiaan yang khusus, adaptasi yang menjadi sebuah Kemungkinan Ilahi yang memanifestasi pada wilayah insani. Ketertarikan manusia Renaisanse untuk menyelidiki berbagai asal dan "Tradisi Primordial," yang menyebabkan Ficino menaruh, di samping terjemahan Plato bagi *Corpus Hermeticum*, yang kemudian dianggap sebagai lebih kuno dan primordial, sebuah ketertarikan yang juga menjadi bagian pandangan dunia dan *Zeitgeist* abad XIX,[9] telah menyebabkan banyak kebingungan dalam penyelidikan tentang makna "Tradisi Primordial" dalam hubungannya dengan berbagai agama. Tiap tradisi dan Tradisi seperti itu dihubungkan secara mendalam dengan hikmah perennial atau Sofia, yang menyediakan lingkungan ini, tidak hanya dianggap secara temporal dan penyebab bagi penolakan pesan lain dari Surga tersebut, yang menggambarkan agama-agama yang berbeda dan secara batini berhubungan dengan Tradisi Primordial, tanpa penyederhanaan

sejarah dan kontinuitas temporalnya. Keunggulan spiritual dan kekhususan tiap tradisi tidak dapat diabaikan atas nama, bahkan kehadiran hikmah yang terdapat pada pusat dan setiap turunan selestial.

AK Coomaraswamy, seorang jurubicara terkenal doktrin-doktrin tradisional dalam periode kontemporer, menerjemahkan *sanatâna dharma* sebagai *philosopia perennis,* dimana ia tambahkan sifat *universalis.* Di bawah pengaruhnya banyak yang telah mendefinisikan tradisi dengan filsafat perennial, dimana ia dihubungkan *secara* mendalam.[10] Tetapi istilah *philosopia perennis* atau terjemahan Inggrisnya yang sedikit problematik dalam dirinya sendiri membutuhkan definisi, sebelum tradisi dapat lebih dipahami dengan mengacu kepadanya. Berbeda dengan penegasan Huxley, istilah *philosopia perennis* tidaklah pertama kali digunakan oleh Leibniz yang dikutipnya dalam sebuah surat terkenal kepada Remond, ditulis tahun 1714.[11] Lebih dari itu, istilah ini mungkin telah digunakan untuk pertama kali oleh Agostino Steuco (1497-1548), filosof Renaisance dan teolog yang juga Augustinian. Meskipun istilah ini telah diidentifikasikan dengan berbagai ajaran yang berbeda termasuk Skolastikisme, khususnya ajaran-ajaran Thomistik,[12] Platonisme secara umum, ada yang dianggap lebih mutakhir, meskipun bagi Steuco ia diidentikkan dengan hikmah perennial yang mencakup filsafat maupun teologi dan tidak berhubungan hanya dengan satu ajaran hikmah atau pemikiran.

Karya Steuco *De perenni philosophia* dipengaruhi oleh Ficino, Pico bahkan Nicolas of Cusa, khususnya *De pace fidei,* yang menjelaskan tentang harmoni antara berbagai agama. Steuco mengetahui bahasa Arab dan Semitik lainnya, seorang pustakawan di Perpustakaan Vatikan, dimana ia memiliki akses pada "hikmah abadi," yang sejauh ini dimungkinkan di Barat saat itu, mengikuti idea-idea tokoh lebih awal tersebut berkenaan dengan kehadiran hikmah kuno yang telah ada sejak pagi sejarah. Ficino tidak menyatakan *philosopia perennis* tetapi ia sering menyinggung tentang *philosophia priscorium* atau *prisca theologia,* yang dapat diterjemahkan sebagai kuno atau filsafat dan teologi yang patut dimuliakan. Mengikuti Gemisthus Plathon, filosof Byzantium, yang menulis hikmah kuno dan menekankan peranan Zoroaster sebagai guru pengetahuan kuno tentang tatanan suci, Ficino menekankan signifikansi *Hermetic Corpus* dan *Chaldaean Oracles* yang ia anggap disusun oleh Zoro-

aster sebagai asal mula hikmah primordial. Ia percaya bahwa filsafat yang benar berawal dengan Plato yang diwariskan pada hikmah ini,[13] dan teologi yang benar dengan Kristen. Filsafat yang benar ini, *vera philosophia,* baginya sama seperti agama, dan agama yang benar sama seperti filsafat ini. Bagi Ficino, begitu juga sejumlah Platonis Kristen, Plato dianggap telah mengetahui Pentateuch, yakni sebuah "Penjelasan Musa berbahasa Yunani." Plato disebut Steuco *divinus Plato,* yang dalam jalan yang sama, yakni sejumlah kebijaksanawan Muslim, telah memberikan gelar kepadanya *Aflâṭun al-ilâhî,* Plato Ilahi.[14] Ficino, dalam sebuah jalan, merumuskan kembali pandangan-pandangan Gemisthus Plethon berkenaan dengan perennitas tentang hikmah yang benar.[15] Fico della Mirandola yang sekelahiran dengan Ficino menambahkan pada sumber *philosophia priscorium,* Al-Qur'an, filsafat Islam dan Kabbala, sepanjang dengan orang-orang non Kristen dan Khususnya Graeco-Mesir yang dianggap sumber oleh Ficino, meskipun ia mengikuti perspektif Ficino dan menekankan idea tentang kontinuitas suatu hikmah yang secara esensial satu, melalui berbagai peradaban dan periode sejarah.

Philosopia perennis Steuco tidak lain adalah *philosophia priscorium,* tetapi di bawah suatu panggilan baru.[16] Steuco menjelaskan bahwa hikmah yang secara murni berasal dari Ilahi, pengetahuan suci diberikan oleh Tuhan kepada Adam yang, bagi sebagian kehidupan insani, secara bertahap dilupakan dan kembali kepada sebuah mimpi yang masih bertahan dan secara sempurna dalam *prisca theologia.* Agama atau filsafat yang benar ini, yang tujuannya adalah *theosis* dan pencapaian pengetahuan suci, telah ada dari permulaan sejarah manusia dan dapat dicapai melalui salah satu ekspresi sejarah tentang kebenaran ini dalam berbagai tradisi atau melalui intuisi intelektual dan kontempelasi "filosofis."

Meskipun secara tegas ditolak dari tempat yang berdekatan bagi idea-idea seperti itu, juga melawan humanisme Renaissance yang merata dan dari interpretasi eksoterik maupun interpretasi sektarian Kristen yang merata saat itu, istilah ini digunakan oleh Steuco terus bertahan dan bahkan terkenal melalui Leibniz, yang memiliki tingkat simpati terhadap idea-idea tradisi tertentu. Tetapi cukup menarik, hanya pada abad XX, dimana istilah ini mempunyai popularitas yang luas. Jika hikmah perennial atau kuno kenyataannya dimengerti Plethon, Ficino dan Steuco seperti itu, kemudian ia dihubungkan dengan idea tradisi dan bahkan dapat digunakan sebagai

terjemahan bagi *sanatâna dharma*, yang menyediakan istilah *philosphia* ini tidak dimengerti hanya dalam cara yang teoritik, tapi mencakup realisasinya juga. Tradisi berisi pengertian tentang kebenaran yang merupakan asal Ilahi dan pengekalan, melalui peredaran utama sejarah manusia, melalui transmisi maupun pembaharuan makna oleh wahyu. Ia juga mengimplikasikan suatu kebenaran batin yang terdapat pada pusat bentuk-bentuk kesucian, yang berbeda dan unik, ketika Kebenaran adalah satu. Dalam sejumlah pengertian, tradisi lebih berhubungan dengan *philosopia perennis*, jika istilah ini dimengerti sebagai Sofia yang senantiasa ada dan akan ada, yang dikekalkan oleh makna-makna transmisi secara horizontal maupun pembaharuan secara vertikal, melalui hubungan dengan realitas ini yang "terletak pada permulaan," di sini dan sekarang.[18]

Sebelum meninggalkan masalah *philosopia perennis*, kelihatannya tepat untuk kembali pada permasalahan kepastian idea ini dalam tradisi Islam, yang dihubungkan dengan pengetahuan suci dan maknanya sebagai kebenaran perennial, menyegarkan kembali dalam tiap wahyu yang sungguh lebih jelas dan ditekankan daripada dalam tradisi Kristen. Islam melihat doktrin keesaan (*al-tawhîd*) tidak hanya sebagai esensi pesannya, tetapi juga sebagai pusat setiap agama. Wahyu bagi Islam berarti penjelasan tentang al-tawhid dan semua agama dilihat juga sebagai repetisi dalam iklim dan bahasa yang berbeda terhadap doktrin keesaan. Lebih dari itu, dimanapun doktrin keesaan itu ditemukan, ia dianggap berasal dari Ilahi. Karena itu, orang Islam tidak membedakan antara agama dan paganisme, tetapi antara yang menerima keesaan dan siapa yang menolak atau mengabaikannya. Bagi mereka, bijaksanawan kuno seperti Pythagoras dan Plato adalah "unitarian" (*muwahidûn*), yang mengekspresikan kebenaran yang terdapat pada pusat semua agama.[19] Mereka, karena itu, dimiliki oleh alam Islam dan tidak dianggap sebagai orang asing berkenaan dengan hal itu.

Tradisi intelektual Islam, baik dalam gnostiknya (*ma'rifah* atau *'irfân*) dan aspek-aspek filosofis maupun teosofis (falsafah-hikmah),[20] melihat sumber kebenaran yang unik ini, merupakan "Agama Kebenaran" (*dîn al-haqq*) dalam ajaran nabi-nabi kuno yang kembali kepada Adam dan menganggap Nabi Idris, yang ia diidentifikasikan dengan Hermes, sebagai "Bapak para filosof" (*Abu'l-hukama'*).[21] Banyak Sufi menyebut, tidak hanya Plato "ilahi" tetapi juga ber-

kenaan dengan Pythagoras, Empedocles, dengan kajian pentingnya, yang mempengaruhi ajaran-ajaran tertentu Sufisme dianggap, dengan hikmah Primordial berhubungan dengan ramalan. Bahkan filosof-filosof Paripatetik (*masyshyâ'i*) yang lebih awal seperti al-Farabi melihat hubungan antara filsafat, ramalan dan wahyu. Tokoh-tokoh belakangan seperti Suhrawardi menerangkan perspektif ini termasuk tradisi Persia pra-Islam.[22] Suhrawardî sering menyatakan tentang *al-hikmah al-laduniyyah* atau Hikmah Ilahi (secara literal berarti dekat dengan Tuhan), dalam istilah-istilah yang hampir identik dengan apa yang Sofia dan juga *philosopia perennis,* berarti secara tradisional, termasuk aspek-aspek realisasinya.[23] Seorang tokoh Islam abad VIII/XIV (Islam/Kristen) Gnostik dan teolog, Sayyid Haydar Âmulî, membuat bukan reservasi dalam penambahan hubungan yang ada antara pleroma "Muhammad" tentang 72 bintang pada dunia Islam dan 72 bintang pleroma yang dibandingkan dengan bijaksanawan tersebut, yang melindungi sifat primordialnya, tetapi termasuk dalam sebuah dunia di luar Islam.[24]

Sadr al-Dîn Syîrâzî mengidentikkan pengetahuan yang benar dengan hikmah perennial, yang telah ada sejak permulaan sejarah manusia.[25] Konsepsi Islam tentang universalitas wahyu bergerak dari tangan ke tangan, dengan idea kebenaran Primordial yang senantiasa ada dan akan senantiasa ada, sebuah kebenaran tanpa sejarah. Bahasa Arab *al-dîn,* yang merupakan kata paling pantas untuk menerjemahkan istilah tradisi ini, tidak dapat dipisahkan dari idea permanen dan hikmah yang terus menerus, *sophia perennis* yang dapat juga diidentikkan dengan *philosopia perennis* sebagaimana di pahami tokoh seperti Coomaraswamy.

Untuk memahami lebih baik makna tradisi, juga perlu membahas agak lebih sempurna, kaitannya dengan agama. Jika tradisi dihubungkan secara etimologis dan konseptual dengan transmisi agama dalam akar maknanya mengiplikasikan "pengikatan" (dari bahasa Latin *religare*).[26] Sebagaimana sudah dinyatakan, ia mengikat manusia pada Tuhan dan pada ketika yang sama, manusia pada semuanya, sebagai anggota komunitas suci atau rakyat atau apa yang di sebut alam sebagai *ummah.* Memahami dalam pengertian ini, agama dapat dianggap sebagai asal tradisi, seperti permulaan Surgawi, yang melalui wahyu memanifestasikan prinsip-prinsip dan kebenaran tertentu yang aplikasinya kemudian terdiri dari tradisi. Tetapi, seperti diindikasikan sebelumnya, makna paripurna tradisi

termasuk asalnya, begitu juga pencabangan dan penyebarannya. Dalam pengertian ini, tradisi adalah konsep yang lebih luas yang mencakup agama, seperti istilah Arab *al-dîn* yang sekaligus berarti tradisi dan agama dalam pengertiannya yang paling universal, sementara agama seperti digunakan dalam pengertiannya yang paling luas, dipahami oleh beberapa orang memasukkan prinsip-prinsipnya yang nampak dan sejarah yang belakangan membuka, supaya ia dapat mencakup apa yang kita maknai dengan tradisi, meskipun titik pandang tradisional tidak identik dengan agama, sebagai akibat intrusi kekuatan-kekuatan modernisme dan antitradisional ke dalam wilayah agama itu sendiri.

Lebih dari itu, pembahasan makna dimana istilah agama ini telah diperoleh dalam bahasa-bahasa Eropa, memiliki sebab tertentu bagi penulis-penulis tradisional, seperti Guenon membatasi istilah ini hanya pada agama-agama Barat, khususnya dalam ekspresi eksoteriknya yang membedakannya dari Hinduisme, Taoisme, dan seperti yang mereka sebut tradisi daripada agama. Tetapi tidak ada pembatasan secara prinsip dalam istilah agama ini, jika istilah yang belakangan ini dipahami sebagai suatu yang mengikat manusia pada Asal melalui pesan, wahyu atau manifestasi yang datang dari Realitas Tertinggi.

Pembahasan agama pada aspek-aspeknya yang paling luar, dalam sejarah dewasa ini di Barat, juga telah menyebabkan istilah istilah seperti seni atau sastra keagamaan menjadi kosong dari makna suci dan digerakkan kembali dari tradisi yang menganggap sebagai aplikasi atau prinsip-prinsip tatanan transenden, yakni apa yang sekarang ini disebut seni agama, sastra dan sebagainya dalam berbagai kasus, adalah nontradisional atau bahkan mencirikan anti tradisional. Karena itu, perlu untuk membedakan tradisional dari agama dalam konteks seperti itu. Tetapi sekali istilah agama ini disadarkan untuk memaknai, yakni yang menurun dari Sumber dalam manifestasi-manifestasi obyektif Logos, disebut wahyu dalam agama-agama Abrahamik atau penurunan avatārik dalam Hindu-isme, kemudian ia dapat dilihat sebagai pusat tatanan total dan semuanya tercakup, yang merupakan tradisi. Tentu saja, pemahaman agama ini dalam semua amplitudo dan universalitasnya adalah mungkin, hanya ketika titik pandang tradisional dipertahankan, dan realitas dipandang dari perspektif tradisional dan kesucian, dan bukan profan.

Untuk membahas hubungan antara tradisi dan agama mengharuskan penelitian ke dalam pluralitas agama. Multisiplitas bentuk-bentuk agama mengimplikasikan multiplisitas tradisi, sementara orang juga mengatakan tentang Tradisi Primordial atau Tradisi seperti itu, dalam cara yang sama, yakni ada satu *sophia perennis* tetapi banyak agama di mana ia ditemukan dalam bentuk-bentuk yang berbeda. Orang kemudian mengkonfrontasikan keperluan dengan masalah pokok Tradisi dan tradisi-taradisi, sebuah masalah yang telah banyak ditulis dan juga menyebabkan banyak salah paham. Dari titik pandang tertentu ada satu Tradisi, yakni Tradisi Primordial, yang senantiasa *ada*. Ia adalah kebenaran tunggal, yang sekaligus pusat dan asal semua kebenaran. Semua tradisi, secara duniawi adalah manifestasi pola dasar surgawi yang pada akhirnya berhubungan dengan pola dasar abadi Tradisi Primordial. Dalam cara yang sama, semua wahyu itu dihubungkan dengan Logos atau Firman, yang merupakan permulaan dan sekaligus aspek Logos Universal dan Logos Universal seperti itu.[27]

Walaupun demikian, tiap tradisi didasarkan pada sebuah pesan langsung dari Surga, dan tidak hanya akibat kontinuitas sejarah Tradisi Primordial. Seorang nabi atau *avatâr* tidak memiliki apa yang bagi orang lain menyimpannya, apa yang ia terima dari Asal. Dalam dunia modern lingkungan akultis tertentu dan pseudo "esoterik" mengkalaim menjadi tradisional, yang menyatakan tentang tempat penyimpanan aktual Tradisi Primordial di bumi, sering mengidentifikasikan wilayah dengan beberapa agama Asia Tengah dan bahkan mengklaim berhubungan dengan wakil-wakil pusat. Orang-orang ini telah mengembara ke dalam gunung-gunung Hindu Kush atau Himalaya, dalam meneliti tiap pusat dan sains fiksi yang menyeluruh, yang telah dicipta sekitar geografi suci, diinterpretasikan secara literal daripada petunjuk simbolik. Dari titik pandang tradisional realitas Tradisi Primordial dan "Pusat Tertinggi" secara kuat ditegaskan, tetapi penegasan ini bukan dalam berbagai cara mengurangi atau menghancurkan keaslian atau permulaan tiap agama dan tradisi, menyesuaikan diri pada pola dasar khusus dan memperlihatkan manifestasi langsung dari Asal, penandaan suatu perpecahan dimensi temporal dan horizontal dengan dimensi vertikal dan transenden. Ada Tradisi maupun tradisi-tradisi, tanpa kontradiksi satu sama lain. Untuk menyatakan tentang Tradisi, tidak berarti menolak sumber surgawi beberapa agama dan tradisi yang autentik, tetapi

menegaskan kesucian dalam tiap "permulaan" pesan dari Surga,[29] sementara penetapan kesadaran tentang Tradisi Primordial yang ditegaskan tiap tradisi tidak hanya dalam doktrin-doktrin dan simbol-simbolnya, tetapi juga melalui preservasi tentang "kehadiran" yang dipisahkan dari kesucian.

Perspektif tradisional, kenyataannya dikawinkan dengan pengertian kesucian, yakni perlu dinyatakan sesuatu tentang kesucian itu sendiri dan mencoba untuk "mendefinisikan" maknanya. Dalam satu pengertian, kesucian, seperti kebenaran, realitas atau wujud, adalah prinsip dan elemental untuk membatasi secara logis pendefinisian umum dengan maksud pembedaan jenis dan kekhususan. Kesucian berada dalam sifat realitas itu sendiri, dan kemanusiaan yang normal memiliki pengertian bagi kesucian, hanya sebagaimana ia dimiliki oleh realitas yang membedakan sifatnya dari khayalan.[30] Tetapi kondisi manusia modern adalah sedemikian rupa, bahkan pengertian yang alamiah ini cenderung dilupakan, menyebabkan kebutuhan untuk menyediakan sebuah "definisi" tentang kesucian. Hal ini sangat menarik untuk dicatat, bahwa usaha seperti R. Otto untuk menghubungkan kesucian dengan irrasionalitas telah menunjukkan hubungan terbesar yang menarik selama abad ini. Hal ini mengimplikasikan, bahwa hubungan kebenaran intelektual atau pengetahuan dengan kesucian telah diabaikan secara pasti, sebab pengosongan pengetahuan dari isi sucinya. Lebih dari itu, dalam dunia yang tersekulerkan, kesucian kemudian dipandang dari perspektif dunia profan yang mana kemudian kesucian secara total menjadi sesuatu yang lain.[31] Titik pandang ini secara sempurna dapat dimengerti, bagi sebagian besar manusia yang hidup dalam suatu dunia yang lalai, di mana mengingat Tuhan secara penuh adalah sama sekali "lain;" mereka hidup di dunia yang lalai dan picik, yang menempatkan kemuliaan kesucian mewakili suatu "yang lain" secara radikal. Tetapi apa yang luar biasa dalam dunia modern adalah bahwa perspektif sapiensial, yang terdapat dalam kesucian dan melihat yang profan dalam istilah-istilah suci, sebagai sesuatu yang asing secara sempurna, bagi apa yang muncul sebagai kehidupan manusia "normal," telah menjadi hanya pandangan, jika kesucian diterima sebagai sebuah kemungkinan bagi semua. Untuk tingkat mana realitas kesucian diterima, paling sedikit, dalam lingkungan keagamaan, ia dihubungkan dengan Kekuatan Tuhan dari pada Kebijaksanaan-Nya.

Sebagian besar pendekatan makna kesucian secara langsung dihubungkannya dengan kekekalan pada Realitas ini, yang merupakan Penggerak Yang Tidak Bergerak (*Unmoved Mover*) dan Abadi. Realitas yang Kekal, Abadi dan Suci seperti itu, dan manifestasi Realitas ini dalam arus kemenjadian dan matriks waktu, memiliki kualitas kesucian. Obyek yang suci atau suara yang suci adalah obyek atau suara yang melahirkan cetakan Abadi dan Kekal dimana secara fisik realitas terdiri dari obyek lahir dan suara. Pengertian manusia tentang kesucian tidak lain adalah pengertian ini bagi Kekekalan dan Keabadian, nostalgianya bagi apa yang secara nyata *ada*, baginya membawa kesucian di dalam kecerdasan yang diciptakan untuk mengetahui Kekekalan dan merenungkan Yang Abadi.

Kesucian seperti ini adalah Sumber Tradisi dan apa yang secara tradisional dapat dipisahkan dari kesucian. Ia yang tidak mempunyai pengertian tentang kesucian tidak dapat menerima perspektif tradisional, dan manusia tradisional tidak pernah dipisahkan dari pengertian tentang kesucian. Walaupun demikian, kesucian lebih merupakan darah yang mengalir dalam urat dan nadi tradisi, suatu aroma yang meliputi seluruh peradaban tradisional. Tradisi meluaskan kehadiran kesucian ke dalam dunia yang lebih luas, mencipta suatu peradaban di mana pengertian kesucian ada di manamana. Fungsi suatu peradaban tradisional mungkin dapat dikatakan, tidak lain adalah mencipta suatu dunia yang didominasi oleh kesucian, yang menyelamatkan manusia dari teror nihilisme dan skeptisisme, yang menyertai lenyapnya dimensi suci kehidupan dan destruksi karakhter suci pengetahuan.

Semua sifat yang mencakup tradisi dimungkinkan oleh kehadiran dalam tiap tradisi yang integral, dan kembali kepada agama yang terletak pada asal tradisi, tidak satu tapi beberapa dimensi, tingkat dan makna atau tipe ajaran yang berhubungan dengan tipetipe kemampuan spiritual dan intelektual yang berbeda dan membutuhkan kemanusiaan yang akrab, seperti sarana duniawi yang dibicarakan. Meskipun dimensi-dimensi dan tingkat-tingkat berbagai bentuk tersebut dalam jumlah dan banyak tradisi, menyatakan tentang tujuh, empat puluh atau simbol lain yang sama jumlah tingkatnya, mereka dapat disederhanakan pada keadaan pertama sampai kedua, dimensi dasar eksoterik dan esoterik. *Pertama*, berkenaan dengan aspek perintah suci dari Surga ini, yang memerintah seluruh

kehidupan humanitas tradisional; yang *kedua,* kebutuhan-kebutuhan spiritual dan intelektual, yakni siapa yang mencari Tuhan atau Realitas Tertinggi di sini dan sekarang. Dalam Judaisme dan Islam, dua dimensi tradisi seperti Talmudik dan Kabbalistik atau *Syari'ah* dan *Tariqah* digambarkan secara jelas, meskipun bahkan dalam hal tersebut ada wilayah-wilayah menengah dan suatu spektrum yang luas dari wujud dengan tegas dapat dipisahkan.[33] Sebagaimana dalam Kristen, meskipun secara esensial sebuah eso-eksoterisme dengan kekurangan definisi yang baik terhadap dimensi esoteriknya dari pada dua tradisi Abrahamik lainnya, ia juga memiliki permulaan pesan-pesan manifestasi esoterik yang membedakannya dalam berbagai cara selama sejarah Kristen belakangan.[34]

Meskipun dunia India dan Timur Jauh memiliki struktur tradisional yang berbeda dari tradisi Abrahamik, namun ada realitas-realitas semacam itu seperti Hukum Manu melengkapi Advaita Vedanta, Confucianisme melengkapi Taoisme, dan ajaran-ajaran Budha Theravada dan Mahayana yang berhubungan dengan dimensi-dimensi eksoterik-esoterik tradisi. Meskipun perhatian kita dalam kajian ini berkenaan dengan pengetahuan suci, karena itu lebih bersifat esoterik, yang dihubungkan lebih langsung pada pengetahuan suci, perlu ditekankan makna dimensi esoterik ini dan keharusannya untuk menyatu, tradisi yang hidup. Penambahan ini secara khusus penting, untuk menyebut bahaya pretensi-pretensi sejumlah kelompok pseudoesoterik dewasa ini, yang mengklaim dirinya sendiri tidak membutuhkan dimensi eksoterik, yang secara kontras berlawanan dengan bijaksanawan dewasa ini, yang ucapannya paling mengagumkan berkenaan dengan realisasi spiritual, menandakan orang-orang beriman pada bentuk-bentuk dan ajaran eksoterik agama mereka; keberadaan ekspresi yang aneh hanya mereka yang membuktikan peraturan.[35]

Esoterisme adalah dimensi batin tradisi ini, yang terdapat dalam kalbu manusia; *ho esô anthropôs* menurut Saint Paul. Ia tersembunyi, karena sangat alamiyah, dan dapat diakses hanya pada beberapa sebab, dalam keadaan sejarah manusia ini, beberapa orang yang tetap sadar terhadap dimensi batin sifat-sifat mereka; kehidupan berada pada pinggir lingkungan eksistensinya, terlupakan pada Pusat yang dihubungkan dengan dimensi esoterik tradisi pada tepi lingkaran atau pinggir.[36] Esoterik adalah radius yang menyediakan makna perjalanan dari tepi lingkaran ke Pusat, tetapi ia tidak tersedia

bagi semua, sebab tidak setiap orang terkualifikasi atau mau melakukan perjalanan ke Pusat dalam kehidupan ini. Untuk mengikuti dimensi esoterik agama, bagaimanapun, adalah membekaskan pada pinggir lingkaran dan karena itu dalam suatu dunia yang memiliki pusat, dan menetapkan kualifikasi untuk menghasilkan perjalanan ke Pusat pada pasca kehidupan; visi kebahagiaan hanya mewujud dengan kemungkinan anumerta dari titik pandang eksoterik.

Secara autentik esoterik selalu di isi dalam sebuah totalitas dan bersifat integral. Hanya pada Barat modern, dan mungkin selama dekadensi zaman purbakala yang terlambat, ajaran-ajaran esoterik ini telah dipisahkan dari tradisi, yang dalam matrik esoteriknya benar-benar esoterik. Akibat dari fenomena ini, sejauh dunia modern diperhatikan, kembali ke abad XVIII, esoterik telah dimunculkan, untuk sebagian besar, sebagai suatu yang melawan terhadap tradisi Kristen, sementara apa yang bertahan pada tradisi Kristen secara umum, menjadikannya hina. Setiap idea esoterik dalam cara yang sama, yakni gnosis atau pengetahuan suci telah dibuang dari pertimbangan dalam penjelasan pesan-pesan sebagian besar Gereja Kristen dewasa ini. Sebab tidak terpengaruhnya terhadap suatu tradisi yang hidup, yang juga disebut esoterisme, biasanya diturunkan ke dalam akultis yang inoperatif, atau bahkan berbahaya dan kerangka pengetahuan suci telah ditetapkan tetapi hampa dari kesucian. Apa yang ditunjukkan, sebagian besar, sebagai esoterisme dalam dunia modern telah terpisah dari pengertian suci, yang secara sempurna bertentangan dengan esoterisme sejati sebagaimana dipahami secara tradisional. Yang berkenaan dengan sifat suci dengan kesucian dan secara *par exellence* memperoleh akses pada kesucian, yakni di sini dan sekarang, merupakan refleksi Yang Kekal dan Yang Abadi.[37]

Apapun anggapan dalam aspek eksoterik atau esoteriknya, tradisi mengimplikasikan ortodoksi dan dapat dipisahkan darinya. Jika ada sesuatu sebagai kebenaran, kemudian ada juga kesalahan dan norma-norma, mengijinkan manusia untuk membedakan antara mereka. Ortodoksi dalam pengertiannya yang paling luas, tidak lain adalah kebenaran dalam dirinya sendiri dan seperti yang dihubungkan dengan homogenitas formal suatu alam tradisional khusus. Lenyapnya karakter multidimensional agama dan reduksinya kepada tingkat tunggal, juga telah menyebabkan penyempitan pengertian ortodoksi dalam cara seperti ini, dimana dimensi esoterik dan mistik

diklaim tidak ortodoks. Ortodoksi telah diidentifikasikan dengan konformitas yang sederhana dan hampir memperoleh pengertian pejoratif di antara orang-orang yang memperhatikan intelektualitas tersebut, dan banyak yang tanpa pengetahuan haus akan ortodoksi dalam pengertiannya yang paling luas, telah mengklaim diri mereka sendiri sebagai ortodoks *vis-a-vis* secara tajam dengan rumusan dengan penerimaan ortodoksi yang memiliki tidak di sebelah kiri ruang yang hidup untuk tingkat pembebasan pada penyucian intelek. Penyempitan makna istilah ortodoksi ini, kenyatannya, tidak lepas dengan hilangnya makna awal intelektualitas dan reduksinya pada rasionalisme. Sebaliknya, intelektualitas dalam pengertian aslinya, tidak dapat kecuali dihubungkan dengan ortodoksi.[38]

Jika ortodoksi dimengerti dalam pengertian umumnya, sebagai kualitas kebenaran dalam hubungannya dengan spiritual khusus dan alam keagamaan, ia harus diinterpretasikan pada tingkat yang berbeda seperti tradisi itu sendiri. Ada doktrin-doktrin tertentu yang secara ekstrinsik heterodoks *vis-a-vis* alam tradisional khusus, tetapi secara intrinsik ortodoks. Sebuah contoh adalah Kristen, jika dipandang dari Judaisme dan Budhisme dari titik pandang Hinduisme. Bahkan dalam suatu tradisi yang tunggal, ajaran esoterik khusus mungkin kelihatan sebagai tidak ortodoks dari titik pandang dimensi eksoterik, atau bahkan dari perspektif ajaran esoterik lainnya tradisi yang sama ini, seperti terlihat dalam ajaran-ajaran tertentu Budhisme Jepang. Dalam semua hal, konsep ortodoksi adalah modal penting pengklaiman karakhter ajaran-ajaran ruwet dari titik pandang tradisional, adalah hampir sama dengan tradisional sejauh konformitas terhadap kebenaran itu diperhatikan. Tidak ada kemungkinan tradisi tanpa ortodoksi, begitu juga ortodoksi di luar tradisi. Lebih dari itu adalah eksklusif semua peniruan, aberasi dan penyimpangan insani secara murni atau kadang-kadang berasal subhuman, yang selalu mengklaim secara terbuka mendirikan di luar tradisi atau implikasi keberangkatan seperti itu dari alam tradisional, seperti membuat ketidakmungkinan pencapaian akses pada doktrin, praktek dan kehadiran spiritual, yang cukup sendirian manusia pergi ke alam baka yang membatasi diri sendiri dan menjangkau inteleksi yang merupakan *raison d'etrenya*. Dalam berbagai kasus, pohon dihakimi oleh buah yang dilahirkannya dan prinsip ini tidak dimanapun juga, lebih aplikabel daripada pengadilan apa yang ortodoks dan apa yang bagian atau yang

menyimpang dari ortodoksi pada semua tingkat kehidupan keagamaan manusia, termasuk tidak hanya hukum, dan moralitas tetapi juga khususnya wilayah pengetahuan dan intelektualitas. Pencapaian penuh pengetahuan suci, termasuk aspek realisasinya, seperti banyak dihubungkan dengan konsep kunci tradisi dan juga ortodoksi, dan ia tidak mungkin memahami makna tradisi ini tanpa suatu apresiasi hubungannya dengan pemahaman ortodoksi dalam pengertiannya yang paling luas.[39]

Menyatakan kebenaran dan ortodoksi dalam konteks tradisional, adalah menyatakan otoritas dan transmisi kebenaran. Siapa atau apa yang menentukan kebenaran agama dan jaminan kemurnian, regularitas dalam kekekalan tradisi? Ini adalah sebuah pertanyaan kunci yang mana semua tradisi telah menerangkan diri mereka sendiri dalam jalan yang berbeda. Lebih dari itu, tradisi-tradisi tersebut telah menyediakan jawaban yang menjamin autentisitas tradisi itu tanpa mereka memiliki jalan lain ke kesederhanaan sebuah penyelesaian. Adat-adat yang memiliki sebuah *magisterium* dan yang lain komunitas suci, ia sendiri menjamin keaslian dan kontinuitas pesan itu.[40] Beberapa tradisi telah menekankan kontinuitas fungsi keimamahan dan sebagainya tentang rantai transmisi melalui guru-guru yang terkualifikasi, telah ditentukan dan didefinisikan oleh tradisi yang sedang dibicarakan. Kadang kala bahkan di dalam tradisi tunggal ada beberapa makna yang digunakan, tetapi dalam semua kasus ahli tradisional tetap dapat dipisahkan dari makna tradisi itu sendiri. Mereka ada yang ahli dalam masalah-masalah tradisional dan ada yang tidak. Individualisme dalam berbagai kasus tidak dapat memainkan suatu peran dalam transmisi dan interpretasi yang didefinisikan dengan superhuman, bahkan jika suatu lapangan yang ekstensif diserahkan pada elaborasi dan interpretasi manusia. Ahli intelektual dan spiritual dapat dipisahkan dari realitas ini, yang merupakan tradisi dan tulisan-tulisan ahli tradisional senantiasa memiliki suatu bakat sebagai ahli.

Demikian juga, tradisi mengimplikan regularitas transmisi semua aspeknya, membentang dari aturan legal dan etik dan ajaran sampai pengetahuan esoterik. Perbedaan makna transmisi oral, inisiasi, transfer kekuatan, teknik dan pengetahuan dari guru ke murid, dan pengabadian aroma spiritual yang khas dan kehadiran suci, semuanya dihubungkan dengan dan dapat dipisahkan dari realitas yang merupakan tradisi ini. Untuk hidup dalam dunia tradisional

adalah juga bernafas di alam, dimana manusia dihubungkan pada realitas di belakangnya sendiri, dari mana ia menerima prinsip-prinsip kebenaran, bentuk, prilaku dan elemen-elemen yang lain tersebut, yang menentukan setiap *teksture* kehidupan manusia. Dan penerimaan ini dimungkinkan melalui transmisi ini, yang membawa realitas tradisi pada kehidupan anggota tiap generasi, menurut kapasitas mereka dan ketentuan, garansi dan pengabdian realitas ini tanpa korupsi yang mencirikan semua yang dipengaruhi oleh diterminasi yang mengatasi waktu dan peristiwa.

Semua sifat pencakupan tradisi, juga usaha yang membutuhkan penekanan. Dalam suatu peradaban yang berkarakhter tradisional, tidak ada sesuatu pun di luar bidang tradisi. Tidak ada wilayah realitas yang mempunyai kebenaran untuk hidup di luar prinsip-prinsip tradisional dan aplikasinya. Tradisi, karena itu memperhatikan, tidak hanya pengetahuan tetapi juga cinta dan kerja. Ia adalah sumber hukum yang memerintah masyarakat, bahkan dalam berbagai kasus hukum di sini tidak diderevasikan secara langsung dari wahyu.[41] Ia adalah fondasi etika. Kenyataannya, etika tidak memilih makna di luar karakhter yang dikukuhkan oleh tradisi. Ia juga seperangkat prinsip dan norma-norma bagi aspek kehidupan politik, sosial, dan otoritas politik yang dihubungkan dengan spiritual tersebut, meskipun hubungan antara keduanya jauh dari wujud keseragaman dalam tradisi yang berbeda.[42] Di samping itu, tradisi menentukan struktur masyarakat yang mengaplikasikan prinsip-prinsip yang abadi untuk aturan sosial, yang secara struktural menghasilkan secara lahir sebeda sistem kasta Hindu dan "demokrasi rahib-rahib yang sudah kawin," sebagaimana sama dengan mencirikan teokrasi masyarakat Islam, dimana ada suatu persamaan di hadapan Tuhan dan Hukum Ilahi, tetapi tentu saja tidak dalam pengertian kuantitatif modern.[43]

Tradisi juga menguasai wilayah-wilayah seni dan sains, yang akan kita bahas dalam bab-bab berikutnya, dan secara khusus dihubungkan dengan pengetahuan prinsipal atau sains tertinggi ini, yang merupakan metafisika dan sering dikaburkan di Barat dengan filsafat. Perhatian kita adalah pengetahuan dalam hubungannya dengan kesucian daripada semua aspek tradisi, dibutuhkan menyela di sini untuk membedakan bermacam-macam pengetahuan yang ada dalam suatu peradaban tradisional. Di samping berbagai sains kosmologis, ada yang sudah dicatat, tiga mode pengetahuan berkenaan dengan prinsip-prinsip, yang seseorang dapat membedakan dalam

suatu dunia tradisional, khususnya yang dikuasai oleh salah satu agama Abrahamik, ketiga aspek tersebut adalah teologi, filsafat dan gnosis, atau dalam konteks teosofi tertentu. Dunia modern hanya membedakan dua mode atau disiplin filsafat dan teologi, daripada tiga model sains yang ada di dunia tradisional, tidak hanya Kristen tetapi juga Islam dan Judaisme.

Dalam tradisi Islam setelah beberapa abad, selama berbagai perspektif ini dibentuk, sebuah situasi berkembang yang secara penuh mendemonstrasikan peranan dan fungsi filsafat, teologi dan metafisika atau gnosis dalam konteks tradisional. Ada ajaran-ajaran seperti paripatetik (*masysyâ'î*) yang dapat disebut filosofis dalam pengertian tradisional. Ada ajaran-ajaran teologi (*kalâm*) seperti Mu'tazilah, Asy'ariyah, Maturidiyah, Ismâ'îlîyah, dan Syî'ah Dua Belas Imam. Kemudian ada gnosis atau metafisika yang dianggap dengan berbagai ajaran Sufisme. Sejauh dunia Islam Timur diperhatikan ada juga, secara bertahap dikembangkan, ajaran berkenaan dengan Suhrawardî dan ajaran iluminasinya (*al-isyrâq*) yang merupakan filsafat dan gnostik dan dapat disebut teosofi.[44] Sementara di wilayah Barat Islam, sezaman dengan perkembangan ini, filsafat berhenti mengada sebagai disiplin yang terpisah, dikawinkan dengan teologi pada satu sisi, dan gnosis pada sisi lain. Di samping itu Judaisme abad pertengahan dapat dibedakan antara tiga macam perspektif intelektual yang sama, yang diwakili oleh tokoh-tokoh seperti Judas Halevy, Maimonides, Ibn Gabirol dan Luria. Tak perlu dikatakan bahwa dalam abad pertengahan Kristen juga dapat dibedakan, antara teologi seperti Saint Bernard, filsafat oleh Albertus Magnus dan gnosis oleh Meister Eckhart, tidak untuk menyatakan Roger Bacon atau Raymond Lull, yang lebih berhubungan dengan ajaran-ajaran *isyrâq* dari Suhrawardî daripada sesuatu yang lain, jika pembandingan itu dibuat dengan tradisi Islam.[45]

Ketiga disiplin itu memiliki peran dan fungsi untuk memainkan dalam kehidupan intelektual, suatu dunia tradisional. Ada sebuah aspek "filsafat" yang dibutuhkan untuk menjelaskan idea-idea teologis dan gnosis tertentu, sebagaimana ada elemen-elemen teologi dan gnosis yang hadir dalam setiap ekspresi yang autentik tentang filsafat yang berguna untuknya. Orang dapat menyatakan bahwa setiap filosof besar adalah juga teolog dan metafisikawan, dalam pengertian gnostik, sebagaimana setiap teolog besar juga adalah filosof dan gnostik dan setiap gnostik juga memiliki tingkat yang

sama sebagai filosof dan teolog seperti dapat ditemukan, dalam hal Ibn 'Arabi atau Meister Eckhart.[46]

Meskipun, berhak untuk mengisi kekosongan miliknya, dalam dunia modern, seperti filsafat tentang kebenaran tradisional dan kesucian, penulis-penulis tradisional seperti AR. Coomaraswamy dan F. Schuon dan khususnya R. Guenon, telah menyerang beberapa filsafat agar menjadi jelas dasar bagi presentasi metafisika dan terhadap berbagai distorsi dan deviasi yang mungkin, disebabkan oleh kerancuan antara filsafat profan dengan pengetahuan suci,[47] tak ada keraguan bahwa ada suatu filsafat tradisional atau filsafat seperti itu dalam konteks tradisional.[48] Meskipun semua depresiasi, yakni istilah filsafat ini telah menderita dalam dunia modern, sesuatu konsep filsafat Pythagorean dan Platonik masih bergaung, melaluinya. Adalah mungkin untuk menyucikan makna disiplin ini dan fungsinya menyediakan karakter suci pengetahuan yang dikukuhkan sekali lagi. Dalam sejumlah kasus, dunia intelektual tradisional mengimplikasikan dimensi dan perspektif yang berbeda, termasuk apa yang dalam tradisi Barat disebut tidak hanya teologi, filsafat tetapi juga gnosis dan teosofi.[49] Ketidak hadiran gnosis dari arus utama pemikiran Barat modern, tidak dapat kecuali, mengakibatkan peremehan makna filsafat, mencairkan substansi teologi dan akhirnya memunculkan tipe inversi pengetahuan tradisional ini, yang telah mendemonstrasikan sebagai "teosof" selama abad yang lalu.

Meskipun esensi tradisi hadir secara abadi *in divinis*, manifestasi historisnya, salah satu dapat tidak kelihatan secara sempurna dari wilayah duniawi, menjadi bagian yang tidak dapat diakses atau "lenyap." Tidak setiap tradisi merupakan sesuatu yang terus hidup. Tradisi Mesir, sebagai contoh, salah satu yang paling terkenal bagi manusia, tidak dapat dipraktekkan atau hidup, meskipun bentuk seni, simbol dan bahkan kehadiran model psikologisnya, daripada spiritual, tetap bertahan hidup. Kehidupan spiritual ini, yang memperkuat dan menghidupkan tubuh duniawi tradisi, paling tidak bagi tempat dan asal semua agama dan tradisi tidak dapat dikatakan hidup, sebagaimana Hinduisme atau Islam. Ada juga tradisi tertentu yang hanya secara parsial dapat di akses atau "hidup" dalam pengertian, bahwa hanya dimensi-dimensi atau ajarannya tertentu yang masih ada. Dalam hal ini senantiasa ada kemungkinan suatu peremajaan atau regenerasi dari apa yang telah hilang atau

terlupakan, tersedia akar-akar dan saluran transmisi tradisi yang tetap utuh.

Begitu juga peradaban yang dicipta oleh berbagai tradisi dapat menjadi lemah, busuk, atau mati, tanpa agama dan aspek-aspek tertentu yang memberi nafas pada peradaban tersebut busuk atau mati. Seperti kenyataan kasus peradaban tradisional di Asia dewasa ini, telah membusuk dalam tingkat yang berbeda sementara tradisi-tradisi yang memberi nafas kepadanya tetap hidup.

Mengenai simbol-simbol tradisional, ketika mereka memiliki akar dalam pola dasar dunia Spirit, ia adalah mungkin untuk dihidupkan kembali, ada yang disediakan suatu tradisi yang hidup yang dapat menyerap simbol-simbol, image, dan bahkan doktrin dunia tradisional lain, penyerapan ini banyak mengimplikasikan lebih daripada sekedar peminjaman historis.[50] Dalam berbagai kasus, simbol dan idea tidak hidup atau tradisi-tradisi asing tidak bisa secara legal diadopsi atau diserap ke dalam dunia lain yang bukan merupakan tradisi itu sendiri, sebagaimana banyak usaha mengerjakannya dalam dunia modern. Ia yang berusaha untuk menjalankan proses independen tradisi seperti ini, tidak lain adalah melakukan perebutan fungsi nabi atau tokoh yang orang Muslim menyebutnya sebagai al-Mahdi dan dalam kalangan Hindu disebut Chakravartin. Adopsi berbagai elemen dari tradisi lain harus mengikuti hukum dan prinsip yang menentukan mode eksistensi tradisi, yang merupakan pengadopsian elemen-elemen tersebut. Di samping itu adopsi elemen-elemen, bahkan secara murni. karakhter suatu tradisi dapat mengakibatkan difusi kekuatan yang tak terselesaikan, yang dapat menyebabkan kerugian besar atau bahkan destruksi bagi suatu tradisi yang sudah hidup, tidak untuk menyatakan organisasi-organisasi yang secara murni asal manusia, yang mempermainkan dengan kekuatan yang jauh di belakang penglihatan mereka tentang pemahaman atau kekuatan kontrol.[51]

Berbagai bahaya, rintangan dan ngarai ini, yang mana manusia modern telah menentukan untuk hidup dengan nafasnya sendiri, telah memaksa mereka yang mencoba menghidupkan titik pandang tradisional dalam dunia modern, untuk mengekspresikan oposisi kategoris terhadap modernisme, yang tidak semua mengenal dengan dunia sesamanya seperti itu, tetapi dengan pemberontakan melawan Surga ini yang mulai dengan Renaisance di Barat, kini menyerbu hampir seluruh dunia. Pada saat yang lain, ia dimungkin-

kan untuk menyatakan bahwa penggambaran tradisi tanpa pembahasan kekuatan-kekuatan sekulerisme, tapi kemungkinan seperti ini tidak ada dalam dunia yang telah dipengaruhi dan, dari titik pandang tradisional, terkontaminasi oleh modernisme. Untuk menyatakan tentang tradisi yang berkenaan dengan kebenaran dan karena itu salah, dihadapkan dengan kebutuhan evakuasi dunia modern dalam cahaya kebenaran-kebenaran tersebut yang membandingkan setiap tradisi. Oposisi yang tidak kenal henti penulis-penulis tradisional terhadap modernisme menghasilkan, pertama dan terbesar dari dedikasi mereka untuk kebenaran tradisional dan kemudian dari keharusan dan amal terhadap suatu kemanusiaan yang terjerat dalam suatu dunia yang ditenun oleh kebenaran, setengah benar dan salah.

Dewasa ini kritisisme melawan dunia modern dan modernisme telah menjadi lumrah, membentang dari karya-karya sastra, analisis bahkan sosiologis.[52] Tetapi oposisi tradisi terhadap modernisme, yang secara total dan sempurna sejauh prinsip-prinsipnya diperhatikan, tidak ditemukan dari observasi fakta-fakta dan fenomena atau diagnosis gejala penyakit. Ia didasarkan pada kajian tentang sebab-sebab yang menimbulkan penyakit. Tradisi dilawankan terhadap modernisme, sebab ia menganggap premis-premis terhadap mana modernisme didasarkan adalah salah dan keliru, secara prinsip.[53] Ia tidak mengabaikan kenyataan, bahwa beberapa elemen sistem filsafat modern yang khusus mungkin saja benar atau beberapa institusi modern mungkin mempunyai suatu keistimewaan yang positif atau baik. Kenyataannya, kesalahan atau kejahatan sempurna tidak bisa eksis ketika setiap mode eksistensi mengimplikasikan sejumlah elemen, bahwa kebenaran dan kebaikan yang secara murni mereka memiliki pada sumber pada semua eksistensi.

Apakah kritik-kritik tradisi terhadap dunia modern, adalah suatu titik pandang dunia yang total, premis-premis, fondasi yang, dari titik pandangnya, adalah salah begitu juga bahwa sejumlah kebijakan yang kelihatan di dunia ini adalah bersifat aksiden daripada esensi. Orang dapat menyatakan bahwa dunia-dunia tradisional secara esensial adalah baik dan secara aksiden jahat, dan dunia modern secara esensial jahat dan secara aksiden baik. Tradisi karena itu dilawankan secara prinsip terhadap modernisme. Ia hendak membunuh dunia modern,[54] supaya tercipta suatu kehidupan yang normal. Tujuannya bukanlah untuk menghancurkan apa yang positif,

tetapi menghilangkan bahwa kejahatan dan pengabaian yang membolehkan ilusi muncul sebagai yang nyata, negatif sebagai positif dan salah sebagai benar. Tradisi tidak melawan terhadap semua yang ada di dunia ini, dan kenyataannya, menolak menggunakan semua yang ada dewasa ini dengan modernisme. Bagaimanapun, meski abad ini diberi julukan seperti abad ruang angkasa atau atom, karena manusia telah menjelajah ke bulan atau memecah atom, melalui logika yang sama ia dapat benar-benar dikenal sebagai abad rahib, sebab rahib tetap ada sepanjang dengan astrounct. Kenyataan bahwa abad ini tidak disebut monastitisme, tetapi ruang angkasa adalah ia sendiri buah titik pandang modernisme yang menyamakan modernisme dengan dunia kontemporer, meskipun tradisi membedakan secara tajam antara keduanya, mencoba untuk menghancurkan modernisme bukan dimaksudkan untuk menghancurkan manusia kontemporer, tetapi menyelamatkannya dari keberlanjutan terhadap jalan buntu dan tidak dapat kecuali masa bodoh dan rusak. Dari titik pandang ini sejarah orang Barat selama lima abad yang lalu adalah sebuah anomali, dalam sejarah panjang ras manusia, baik Timur maupun Barat. Dalam perlawanan modernisme secara prinsip dan dalam cara kategoris, siapa yang mengikuti titik pandang tradisional hanya hendak memungkinkan manusia Barat bekerjasama menyadarkan ras manusia.[55]

Penekanan terhadap Timur oleh penulis-penulis tradisional kontemporer, kenyataannya adalah hak bagi situasi historis, dimana modernisme dan pembangkangan melawan tradisi di Barat. Di samping itu tradisi mencakup Timur atau Barat, baginya diderevasikan tidak lain daripada "Rahmat Buah Zaitun" atau sumbu sentral eksistensi kosmik, yang menurut Al-Qur'an mengacu keadaannya tidak di Timur maupun Barat.[56] Adalah benar bahwa selama abad ini siapa yang telah menyatakan tentang tradisi telah menekankan tiga alam spiritual utama Timur terdiri dari Timur Jauh, India dan Dunia Islam dengan milik mereka yang berbeda keistimewaannya, begitu juga sudut interpretasinya. Juga benar bahwa beberapa orang bahkan telah berfikir, bahwa peradaban tradisional secara sederhana berarti peradaban Timur. Tetapi bahkan selama abad ini ketika sebuah karya seperti *East and West* R. Guenon telah ditulis, banyak sekali telah berubah di Asia itu sendiri, memberikan alasan untuk tidak mengidentifikasikan tradisi dengan geografik Timur sendiri, meskipun lebih apa yang secara tradisional tetap *survive* di

geografi Timur daripada di Barat dan istilah-istilah tersebut tidak lenyap dari pengertian geografisnya secara sempurna.

Seperti sejarah yang tragis, dekade-dekade tersebut membentangkan, bagaimanapun, ia menjadi semakin perlu untuk mengidentikan tradisi dengan Timur ini, yang memiliki geografi suci dan lebih simbolik daripada literal. Timur adalah sumber cahaya. Dapat ditambahkan di sini, fajar merekah dan matahari terbit memancarkan cahaya terhadap horizon, menghalau kegelapan dan membawa kehangatan yang menghidupkan. Timur adalah Asal, begitu juga titik melangkah yang kita kembali dalam perjalanan hidup kita, titik ini yang tampaknya tidak ada orientasi, hidup menjadi kacau dan *cheos,* perjalanan kita berliku-liku dalam susunan yang membingungkan, apa yang disebut orang-orang Budha dengan kehidupan *samsârik.* Tradisi diidentikkan dengan Timur ini. Ia, juga, dihasilkan dari Asal dan menyediakan orientasi bagi hidup manusia. Ia menyediakan suatu pengetahuan yang sekaligus merupakan Timur dan iluminasi, salah satu pengetahuan yang dikombinasikan dengan cinta, seperti cahaya matahari yang dikombinasikan dengan kehangatan, suatu pengetahuan yang dihasilkan dari Daerah Suci dan membimbing kepada Kesucian.

Meluasnya bayangan wilayah tenggelamnya matahari ini, meliputi ruang kehidupan spesies manusia, dan geografi Timur dirusak oleh berbagai bentuk modernisme, dimana Timur menjadi sebuah kutub yang membawa di dalam hati dan jiwa manusia kemanapun mereka mungkin ada. Di mana Timur yang secara fisik ini lenyap, paling tidak secara lahir, tanah tradisi sepertinya telah melampaui beberapa milenial,[57] dimana tradisi yang luas ini menyebar sekali lagi ke Barat dan bahkan ke "Barat Jauh" yang menyiapkan secara simbolik latar bagi hari ini "Matahari akan bangkit di Barat." Untuk mengidentikkan tradisi dengan Timur dewasa ini adalah mengidentikkannya dengan Timur yang merupakan tempat matahari terbit keberadaan hidup kita, titik yang merupakan pusat sekaligus asal manusia, pusat yang memancar dan menyucikan dan tanpanya kehidupan manusia, baik tingkat individual maupun kolektif seperti sebuah lingkaran tanpa pusat, suatu dunia yang tercerabut dari pencerahan dan cahaya kehidupan Matahari yang terbit. ●

Catatan Kaki

[1]Dari sajak "musim rontok" M. Lings, seorang penulis tradisional kontemporer yang terkenal yang juga seorang penyair, dalam karyanya *The Heralds and Other Poems*, London, 1970, hal. 26.

[2]Sebagaimana seorang guru tradisional kontemporer terkenal telah menyatakan, penjelasan doktrin-doktrin tradisional di dalamnya secara total diperlukan dewasa ini karena "suatu keajaiban pasti mengundang keajaiban yang lain."

[3]Tentang tingkat mikrokosmik eskatologi tradisional menyatakan bahwa pada saat kematian keseluruhan hidup manusia direkapitulasi dalam sebuah kulit kacang sebelumnya. Ia kemudian diadili secara berurutan dan memasuki keadaan pasca manusiawi yang sesuai dengan keadaan wujudnya dan tentu saja Rahmat Ilahi memiliki dimensi-dimensi yang tak dapat diperhitungkan. prinsip yang sama ada pada tingkat makrokosmik dan seolah-olah meliputi kehidupan manusia seperti itu dan tentu saja semua perbedaan dengan shif dari individual ke implikasi tingkat kolektif.

[4]Karya terdahulu R. Guenon, salah satu juru bicara terkenal perspektif tradisional di Barat modern, berisi banyak pasase tentang makna tradisi. Lihat "What is Meant by Tradition," dalam karyanya *Introduction to the Study of Hindu Doctrines*, terj. M. Pallis, London, 1945, hal. 87-89; dan "De l'infaillibilite traditionelle," dalam id., *Apercus sur l'initiation*, Paris, 1964, hal. 282-88. Begitu jugá A. K. Coomaraswamy dan F. Schuon yang telah menulis berlembar-lembar halaman dan pasase tentang konsep tradisi itu sendiri. Lihat, sebagai contoh, Coomaraswamy, *The Bugbear of Literacy*, khususnya bab 4 dan 5; dan F. Schuon, *Spiritual Perspective in Human Facts*, pt. 1; idem, *Light on the Ancient Worlds*, bab 1 dan 2; idem, "Fatalite et progres," *Etudes Traditionelles*, no. 402-3 (September-Oktober 1967): 145-49. Lihat juga E. Zolla, *Che cos e la tradizione?* khususnya pt. 2, "La Tradizione Eterna," yang menghubungkan dengan tradisi dari titik pandang yang lebih sastrawi; dan idem, "What is Tradition?," dalam suatu volume yang didedikasikan pada A. K. Coomaraswamy dan diedit oleh R. Fernando (dalam penerbitan). Tradisi juga telah digunakan dengan cara yang sama tetapi lebih dibatasi maknanya daripada ditekankan dalam karya penulis Katholik tertentu seperti J. Pieper, *Uberlieferung-Begriff und Anspruch*, Munich, 1970, sementara tokoh Katholik yang lain mencakup idea tradisi secara penuh.

[5]F. Schuon, *Understanding Islam.*

[6]*Sanatana dharma* tak dapat diterjemahkan secara pasti, meskipun *sophia perennis* nyaris paling dekat maknanya dengannya, ketika *sanatana* berarti perennitas (yakni keabadian, melalui lingkungan eksistensi manusia dan bukan keabadian) dan *dharma*, prinsip tentang konservasi wujud, setiap wujud memiliki *dharma*-nya terhadap mana ia harus sesuai yakni hukumnya. Tetapi *dharma* juga berkenaan dengan kemanusiaan secara menyeluruh dalam pengertian *Manava-dharma* dan hal ini dihubungkan dengan pengetahuan suci atau Sophia yakni berada pada pusat hukum yang memerintah melampaui

lingkungan manusia. Dalam hal *sanatanȧ dharma* berhubungan dengan *sophia perennis* khususnya jika direalisasikan dan tidak hanya dimensi teoritik Sophia diambil sebagai pertimbangan. Dalam makna paripurnanya *sanatana dharma* adalah tradisi primordial itu sendiri sebagaimana ia telah hidup dan akan terus hidup melalui lingkungan kehidupan manusia yang ada. Lihat R. Guenon, "Sanatana Dharma," dalam karyanya *Etudes sur l'Hindouisme*, Paris, 1968, hal. 105-6.

[7]Ini kenyataannya adalah judul terkenal karya Ibn Miskawayh (Muskuyah) yang berisi aforisme metafisik atau etik dan pernyataan-pernyataan bijaksanawan Islam maupun pra-Islam. Lihat A. Badawi edisi *al-Hikmah al-khalidah: Jawidan Khirad*, Kairo, 1952. Karya ini membahas tulisan dan pemikiran bijaksanawan dan filosof, termasuk dari Persia kuno, India dan dunia Mediterania (Rumawi). Tentang karya ini lihat Pengantar M. Arkoun pada terjamahan Persia T. M. Syustari tentang Ibn miskawayh, *Javidan khirad*, Tehran, 1976, hal. 1-24.

[8]Tradisi primordial tak lain adalah apa yang dirujuk Islam sebagai *al-din al-hanif* dimana Al-Qur'an mengacu dalam berbagai konteks tetapi biasanya dihubungkan dengan Nabi Ibrahim yang biasanya dirujuk sebagai *hanif*; sebagai contoh, "Tidak tetapi, (kami mengikuti) agama Ibrahim, yang lurus (*hanifan*) dan ia bukanlah dari golongan musyrik" (II; 135-terjemahan Pickhtall). Lihat juga ayat III: 67, 95; VI: 79, 161; XVI: 120 dan XVII: 31.

[9]Lihat M. Eliade, "The Quest for the 'Origens of Religion'," *History of Religions* 4/1 (Musim panas 1964): 154-69.

[10]Karya terkenal A. Huxley, *Perennial Philosophy*, New York, 1945 adalah satu di antara karya-karya yang mencoba menjelaskan eksistensi dan untuk menghadirkan kandungan... dan hikmah perennial melalui seleksi wejangan-wejangan yang diambil dari berbagai tradisi, tetapi karya ini tetap tidak sempurna dalam berbagai cara dan perspektifnya tidaklah bersifat tradisional. Karya pertama yang menghasilkan secara penuh penjelasan Coomaraswamy dalam susunan ikhtisar yang luas tentang pengetahuan tradisional agar melihat kebesaran perennitas dan hikmah universal yang sayang sekali ditolak karya W. N. Perry, *A Treasury of Tradisional Wisdom*, London dan New York, 1971, yakni kunci untuk memahami tentang apa yang dimaksud penulis-penulis tradisional dengan filsafat perennial.

[11]Setelah keadaan belakangan ini dimana kebenaran lebih ekstensif daripada yang telah dipikirkan sebelumnya dan dimana bekasnya ditemukan di antara orang kuno, ia menyatakan, "et ce serait en effect perennis quaedam Philosophia." C. J. Gerhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfriend Wilhelm Leibnitz*, Berlin, 1875-90, vol. 3, hal. 625. Dijelaskan juga dalam C. Schmitt, "Perennial Philosophy: Steuco to Leibniz," *Journal of the History of Ideas* 27 (1966): 506. Artikel ini (hal. 505-32) meninggalkan sejarah penggunaan istilah *philosophia perennis* dengan perhatian khusus... pada latar Renaisancenya dalam Ficino dan tokoh-tokoh awal Renaisance yang lain. Lihat juga J. Collins, "The Problem of the Perennial Philosophy," dalam karyanya *Three Paths in Philosophy*, Chicago, 1962, hal. 255-79.

[12] Identifikasi tentang "filsafat perennial" dengan Tomisme atau Skolastikisme secara umum adalah fenomena abad XX, sementara dalam Renaisance Skolastik secara umum berlawanan dengan tesis-tesis Steuco.

[13] Ahli waris secara khusus pada Zoroaster, Hermes, Orpheus, Aglaophemus (guru Pythagoras), dan Pythagoras.

[14] Istilah ini ditemukan di antara filosof maupun Sufi tertentu seperti al-farabi.

[15] Tentang pandangan Ficino lihat berbagai karya R. Klibansky, E. Cassirer dan P. O. Kristeller tentang Renaisance, khususnya Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1965; dan idem, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Florence, 1953.

[16] Kenyataan ini terlihat jelas oleh Schmitt dalam artikelnya yang telah dicetak yang menunjukkan bahwa, meskipun istilah *philosophia perennis* adalah asli Renaisance, idea bahkan dalam kehidupan intelektual Barat adalah pada abad pertengahan dan akhirnya berawal dari Yunani kuno.

[17] Berkenaan dengan *religio perennis* Schuon menulis, "Kata-kata tersebut ditarik kembali *philosophia perennis* Steeuchus Eugubin (abad XVI) dan neoskolastik; tetapi kata 'philosophia' menunjukkan kurang lebih pen-jelasan mental daripada hikmah, dan karena itu tidak dapat mencakup secara tepat pengertian itu." *Light on the Ancient Worlds*, hal. 143.

[18] "'*Philosophia perennis'* secara umum dimengerti sebagai acuan pada kebenaran metafisik yang tak berawal, dan yang tetap sama dalam semua ekspresi hikmah. Lebih tepat dengan istilah bijaksana untuk menyatakan suatu *Sophia perennis*'....

"Dengan *Sophia perennis*, ia adalah masalah yang mengikuti; ada kebenaran yang lembut dalam Spirit manusiawi, yang walaupun dalam pengertian... dalam kedalaman 'Hati' —dalam Intelek murni— dan hanya dapat diakses bagi mereka yang berkontempelasi secara spiritual; dan ada kebenaran fundamental secara metafisik. Mengakses kepadanya dimungkinkan oleh 'gnostik,' 'pneumatik' atau 'teosof,' —dalam maknanya yang asli dan tidak sektarian dari istilah tersebut, —dan akses kepadanya juga dimiliki oleh 'filosof' dalam pengertiannya yang asli dari kata tersebut; misalnya Pythagoras, Plato dan yang lebih luas juga Aristoteles." Schuon, *"Sophia perennis": Studies in Comperative Religion*, terj. W. Stoddart, (dalam penerbitan). Lihat juga Schuon, *Wissende, Verschwiegene. Ein geweihte Hinfuhrung zur Esoterik*, Herderbucherei Initiative 42, Munich, 1981, hal. 23-28; dan idem, pengantar bab pertama, "Premisses epistemologiques," dalam karyanya *Sur les traces de la religion perenne* (dalam penerbitan).

[19] Kita telah mengaitkan tema ini dalam berbagai tulisan kami. Lihat, misalnya, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, hal. 37 dan seterusnya.

[20] *Falsafah* dan *hikmah* dapat diterjemahkan baik sebagai filsafat maupun teosofi tergantung pada bagaimana istilah tersebut dimengerti dalam bahasa Inggris dan dalam konteks apa istilah Arab tersebut digunakan.

[21] Tentang tokoh Hermes dalam pemikiran Islam lihat L. Massignon,

"Inventaire de la letterature Hermetique Arabe," Dalam A. Nock dan A. J. Festugiere, *La Revelation d'Hermes Trismegiste*, 1, Paris, 1949, app. 3; S. H. Nasr, "Hermes and hermetic Writings in the Islamic World," dalam *Islamic Life and Thought*, London, 1981, hal 102 dan seterusnya; F. Sezgin, *Geschichte der Arabichen Schrifttums*, Leiden, 1970, dengan mengacu pada Hermes pada banyak halaman yang berbeda, misalnya, vol. 3, 1970, hal. 170-71, vol. 4, hal.1971, hal. 139-269; dan artikel "Hirmis" oleh M. Plesser dalam *New Encyclopaedia of Islam*.

[22]Penekanan terhadap pra Islam begitu Yunani sebagai awal "filsafat perennial" juga ditemukan dalam Ibn Miskawayh dan Abu'l Hasan al-`Amiri, meskipun tidak sama sebagaimana Suhrawardi yang menganggap dirinya sendiri penjelmaan hikmah Persia kuno. Lihat Nasr, Three Muslim Sage, bab 2; dan H. Corbin *En Islam iranien*, vol. 2.

[23]Suhrawardi juga mengacu hikmah ini sebagai *al-hikmah al-'atiqah* (hikmah kuno), yang secara pasti sama seperti *philosophia priscorum* dalam bahasa Latin. Meskipun ada pertalian historis atau repetisi sederhana tentang kebenaran yang sama dan bahkan terminologi dalam abad XII di Persia dan Renaisance Italia, tak dapat dijawab selama studi dibuat penyebaran ajaran Suhrawardi di Barat. Lihat S. H. Nasr, "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardi," dalam *La Persia nel Medievo*, Roma, 1971, hal. 255-65.

[24]Sayyid Haydar Amoli, *Le texte des textes (Nass al-Nosus), commentaire des "Fosus al-hikam" d'Ibn Arabi. Les prolegomenes*, ed. oleh H. Corbin dan O. Yahya, Tehran-Paris, 1975, $865. Penulis menyediakan diagaram penjelasan yakni seperti *mandala* didasarkan pada visi dunia yang dapat dipahami berisi nama-nama berbagai tokoh spiritual dan intelektual, baik Islam maupun pra Islam. Diagram ini telah dianalisis oleh Corbin dalam karyanya, "La paradoxe du monotheisme," *Eranos Jahrbuch*, 1976, hal. 77 dan seterusnya. Berkenaan dengan "extraordinary interest" diagram tersebut... bijaksanawan ini dalam ..Corbin menulis, "[Cet interet] est dans la correspondance institutee pour les deux *diagrammes* 21 et 22 entre la totalite mohammadienne groupe autour de la famille ou du temple des Imams immacules (*Ahl al-bayt*) et la totalite des religions groupes autour des hommes dont la nature fonciere originelle a ete preservee (*fitra salima*). La *fitra salima*, c'est la nature humaine, l'Imago Dei, telle qu'elle est'sortie des mains' du Createur, sans avoir jamais ete detruite." Ibid., hal. 98-99.

[25]Masterpeace Sadr al-Din Syirazi, *al-hikmat al-muta'aliyah fi'l-asfat al-arba'ah*, tidak hanya *summa* filsafat dan teosofi Islam tetapi juga sumber utama sejarah pemikiran Islam begitu juga idea-idea pra Islam dimana filosof dan teolog Muslim bertemu. Hampir setiap bahasan Mulla Sadr kembali ke filosof kuno begitu juga Islam dan mengambil titik pandang *philosophia perennis*... Titik pandang yang sama dapat dilihat dalam karyanya yang lain seperti *Huduts al-'alam*. Lihat S. H. Nasr, *Sadr al-Din Syirazi and His Transcendent Theosophy*, London, 1978; dan idem, "Mulla Sadr as Source for History of Muslim Philosophy," *Islamic Studies* 3/3 (Sept. 1964): 309-14.

[26]"*Religio* adalah yang 'mengikat' (*religat*) manusia kepada Surga dan

memesan keseluruhan wujudnya; seperti kata *'traditio'*, ia dihubungkan pada suatu yang lebih lahir dan kadang-kadang realitas fragmentatif, di samping menunjukkan suatu pandangan retrospektif. dari awalnya sebuah agama mengikat manusia kepada Surga dari saat wahyu pertamanya, tetapi ia tidak menjadi 'tradisi,' atau... lebih daripada 'tradisi,' sampai dua atau tiga generasi selanjutnya." Schuon, *Light on the Ancient Worlds,* hal. 144.

[27]Multisiplitas bentuk-bentuk agama dalam cahaya unitaris dan pengetahuan suci akan dibahas dalam bab 9 buku ini.

[28]Buku R. Guenon, *Le Roi du monde,* Paris, 1927, telah memberikan ...kepada spekulasi tertentu oleh orang yang bertendensi seperti itu.

[29]Secara tegas dapat dinyatakan, hanya yang datang dari Awal dapat menjadi awal. Yakni terutama bagaimana perspektif tradisional memandang secara murni bertentangan dengan pandangan antitradisional, bagi yang secara murni dipisahkan dari kebenaran maupun kehadiran suci dan karena itu dari semua agama atau tradisi.

[30]Pembedaan in juga fundamental dimana bahkan para sofis tersebut yang mencoba untuk menolak realitas tentang real meskipun hidup dan bergerak terhadap basis intuisi tentang pembedaan antara yang real dengan tidak real.

[31]Ia adalah idea ini tentang kesucian yang lebih menyeluruh daripada apa yang dikembangkan R. Otto dalam karya terkenalnya *The Idea of the Holy,* terj. J. Harvey, New York, 1958, hal. 12 dan seterusnya dan yang menunjukkan begitu perhatian di antara para sarjana agama selama dekade terakhir ini.

[32]Misalnya, semua seni suci adalah seni tradisional, tetapi tidak semua seni tradisional adalah seni suci. ..aspek seni tradisional yang berhubungan secara langsung dengan simbol, image, ritus dan obyek yang berhubungan dengan agama yang terletak pada jantung tradisi tersebut. Kita akan menjelaskan masalah ini lebih rinci pada bab 8 berkenaan dengan seni suci.

[33]Tentang dimensi-dimensi tersebut dalam Islam lihat S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam;* sedangkan eksoterisme dan estorisme secara umum lihat F. Schuon, *The Trancendent Unity of Religions,* terj. P. Townsend, New York, 1975, bab 2 dan 3.

[34]"Kita telah menempatkan di depan pandangan dimana proses ucapan dokmatik selama abad-abad pertama adalah suatu inisiasi suksesif, atau dengan kata lain, bahwa di sana ada suatu eksoterisme dan esoterisme dalam agama Kristen. Sejarawan mungkin tak menyukainya, tetapi orang menemukan jejak yang ... pada *lex arcani* pada awal agama kita." P. Vuillaud, *Etudes d'esoterisme catholique,* dijelaskan dalam Schuon, *Trancendent Unity,* hal. 142.

[35] Ia sering dilupakan bahwa Sankara yang memiliki *jnani* tertinggi dalam Hinduisme menyusun hymne pada Siwa dan seorang Hafız atau Rumi yang menyatakan secara konstan kedudukan di samping bentuk (*surah*) dalam kebajikan esensi (*ma'na* secara literal berarti "makna") tidak pernah terputus dalam doa sehari-hari mereka. Mereka mentransendensikan bentuk di atas tidak meneriakkan dan karena itu pertama adalah mengaku keharusan bentuk

eksoterik bagi preservasi dan keseimbangan kolektivitas manusia.

[36]Lihat S. H. Nasr, "Between the Rim and the Axis," dalam *Islam and the Plight of Modern Man*, London, hal. 1976 bab 1.

[37]Tentang makna esoterisme lihat Schuon, *Esoterism as Prinsip and as Way*, terj. William Stoddart, London, 1981, Pengantar; dan L. Benoist, *L'Esoterisme*, Paris, 1963.

[38]"... Ortodoksi adalah prinsip homogenitas formal pantas untuk perspektif spiritual secara autentik; ia karena itu adalah aspek yang sangat diperlukan bagi setiap macam intelektualitas." Schuon, *Stations of Wisdom*, terj. G. E. H. Palmer, London, 1961.

[39]Hal itu sangat menarik bahwa istilah ortodoksi tidak ditemukan dalam bahasa-bahasa Timur dan bahkan dalam bahasa Arab yang didominasi Islam yang menghadapi banyak...pada Kristen. Ketika orang mengkaji Kristen, bagaimanapun, ia merealisasikan bagaimana istilah ini secara esensial menggambarkan berbagai aspek Islam itu sendiri dan bagaimana tidak ber-perannya ketika ia disebut orientalis, segera kita katakan, Syi'ah dan Sufisme tidak ortodok meskipun keduanya mencakup totalitas ortodoksi Islam, dan juga ortopraksi. Lihat Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, bab 5 dan 6.

[40]Dalam Islam Sunni *ummah* itu sendiri adalah pelindung kemurnian dan kontinuitas tradisi; karena itu prinsip *ijma'* atau konsensus yang telah diterjemahkan sebagai konsensus oleh sarjana agama (*'ulama*) begitu juga komunitas secara menyeluruh. Dalam Islam Syi'ah fungsi preservasi tradisi ditunjukkan oleh Imam itu sendiri. Lihat 'Allamah Tabataba'i, *Shi'ite Islam*, terj. S. H. Nasr, London dan Albany (N.Y.), 1975, hal. 173 dan seterusnya.

[41]Dalam Judaisme dan Islam hukum adalah bagian integral dan diturunkan secara langsung dari wahyu. Ia karena itu bersifat tradisional. Tetapi dalam Kristen yang tidak menurunkan hukum, hukum yang diadopsi oleh peradaban Kristen abad pertengahan dari Roma dan hukum umum masih tetap tradisional, meskipun karena hilangnya secara langsung hubungan hukum ini dari sumber wahyu Kristen, ia menjadi mudah untuk ditolak aspek sosial peradaban Kristen pada saat pemberontakan melawan tradisi Kristen daripada yang dimungkinkan dalam Islam atau Judaisme.

[42]Lihat R. Guenon, *Autorite spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, 1929; A. K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and temporal Power in the Indian Theory of Government*, New Haven, 1942; S. H. Nasr, "Spiritual and temporal Authority in Islam," dalam *Islamic Studies*, Beirut 1967, hal. 6-13.

[43]Ada sejumlah buku yang patut dicatat tentang tradisi dan aspek sosialnya dalam bahasa-bahasa Eropa, misalnya G. Eaton, *The King of the Castle: Choice and Responsibility in the Modern World*, London, 197; M. Pallis, "The Active Life," dalam karyanya *The Way and the Mountain*, London, 1960, hal. 36-61; A. K. Coomaraswamy, *The Religiuos Basis of the Forms of Indian Society*, New York, 1946; R. Guenon, *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*, Pt. 3, bab 5 dan 6; dan F. Schuon, *Castes and Race*, terj. Marco Pallis dan Macleod Matheson, London, 1981.

[44]Tentang pembahasan perspektif intelektual ini dalam Islam lihat nasr,

Islamic Life and Thought.

[45]Dalam abad terakhir ini "teosofi" dianggap dengan Boehme dan ajarannya, dalam pengertian menempatkan kembali metafisika awal bijaksanawan Kristen. Istilah "teosofi" meskipun berawal dari Yunani, tidak menjadi umum dalam kehidupan intelektual Kristen selama Renaisance.

[46]"Il est impossible de nier que les plus illustres soufis, tout en etant 'gnostiques' par definition, furent en meme temps un peu theologiens et un peu philosophes, ou que les grands theologiens furent a a fois un peu philosophes et un peu gnostiques, ce dernier mot devenant s'etendu dans son sense propre et non sectaire." Schuon, *Le Soufisme, voile et quintessence,* Paris, 1980, hal. 105.

[47]Ada perbedaan yang sama dalam jalan filsafat yang dikritik oleh penulis-penulis tradisional, kritisisme Schuon adalah bertingkat dan teduh daripada Guenon, yang bertujuan menjernihkan altar bagi presentasi doktrin tradisional berlawanan secara kategoris dengan filsafat (... bagi Hermetikisme) pengidentifikasian semua filsafat dengan pemikiran profan. Lihat Guenon, *Introduction,* pt. 2 bab 8. Schuon mengapresiasi lebih positif tentang filsafat dimana ia membedakan antara filsafat tradisional dan rasionalisme modern yang ditemukan dalam berbagai tulisannya yang belakangan khususnya "Sur les traces de la notion de la philosophie," dalam karyanya *Le Soufisme,* hal. 97-107.

[48]Lihat A. K. Coomaraswamy, " On the Pertinence of Philosophy," dalam *Contemporary Indian Philosophy,* ed. S. Radhakrishnan, London, 1936, hal 113-34; sejauh tradisi Islam diperhatikan lihat S. H. Nasr, "The Meaning and Role of 'Philosophy' in Islam," *Studia Islamica* 36 (1973): 57-80.

[49]Tentang makna teosofi lihat "Theosophie" oleh A. Faivre, dalam *Encyclopedia universalis.*

[50]"Ketika kita mendengar bunyi pola dasar, asal mula bentuk, kemudian kita menemukan bahwa ia berada pada tingkat yang tertinggi, bukan terendah.... Ia yang heran bahwa simbol formal dapat tetap bertahan hidup bukan hanya dalam milenial, tetapi bahwa, sebagaimana yang akan kita kaji dapat melompat kepada kehidupan lagi setelah suatu interval ribuan tahun akan mengingatkan dirinya sendiri bahwa kekuatan dari dunia spiritual, yang bentuk-bentuknya adalah bagian daripada simbol, di..." Dari W. Andrae, *Die Ionische Saule; Bauform order Symbol?,* Berlin, 1933, hal. 65-66, *The Vedas: Essays in Translation and Exegesis,* London, 1976, hal. 146.

[51]Tentang masalah ini lihat Guenon, *The Reign of Quantity and the Signs of Times,* terj. Lord Northbourne, Baltimore, 1973.

[52]Jika setengah abad yang lalu orang membaca T. S. Eliot akan sadar tentang ciri penuh perasaan kondisi spiritual manusia modern, dewasa ini banyak mahasiswa tentang kehidupan sosial yang sadar bahwa ada sesuatu yang secara mendasar salah dengan premis-premis dimana modernisme didasarkan dan yang mencoba untuk mengkaji masyarakat modern dari titik pandang ini. Lihat, misalnya, karya terkenal P. Berger seperti *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness,* New York, 1973; dan juga I. Illich

Celebration of Awareness, New York, 1970; idem, *Energy and Equity*, London, 1974; idem, *Tools for Conviviality*, New York, 1973; dan idem *Tradition and Revolution*, New York, 1971. *Where the Wasteland Ends, The Unfinished Animal*, dan *Person/Planet*, New York, 1980. P. Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, New York, 1969, hal. 51.

Ada sejumlah kritisisme lain tentang teknologi, sains, pranata sosial dan sebagainya, oleh tokoh-tokoh terkenal misalnya, L. Mumford, J. Ellul dan Th. Roszak. Roszak kenyataannya mencatat banyak tesis kritisisme tentang berbagai aspek dunia modern dalam karyanya *Where the Wasteland Ends, The Unfinished Animal* dan *Person/Planet*, New York, 1980.

Meskipun karya-karya semacam itu muncul, bagaimanapun, ia sangat menakjubkan bahwa ... modernisme yang mendominasi dunia yang ...itu sendiri berada dalam kritik dan kekurangan dalam semangat kritis ketika ia datang untuk menguji premis-premis tersebut dan supposisi terhadap apa yang menjadi dasar pandangan modernis. "*Masa lalu*, lepas dari kedatangan tradisi, direlatifkan (oleh para perelatif modern) dengan istilah ini atau bahkan analisis sosio-historis."

[53]Tentang kritisisme tradisional terhadap dunia modern lihat R. Guenon, *The Crisis of the Modern World*, terj. M. Pallis dan R. Nicholson, London, 1975; dan A. K. Coomaraswamy, "Am I My Brother's Keeper?" dalam karyanya *The Bugbear of Literacy*.

[54]Berkenaan dengan penjelasan penulis-penulis tradisional J. Need-leman menulis, " Ada sesuatu di luar ketrampilan. Baginya, kajian tradisional adalah sebuah pedang yang menghancurkan ilusi manusia kontemporer." Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis*, Baltimore, 1974, hal. 9.

[55]"Ketika kita melihat tubuh manusia, apa yang secara normal kita amati adalah wajah keistimewaan mereka, yang tentu saja secara nyata berbeda. Sementara itu pada sisi dalam memutar bahwa dukungan aneka warna psiognomi secara struktural adalah sama. Hal itu sama dengan pandangan manusia. Dari sisi luar mereka berbeda, tetapi dari sisi batin ia seolah-olah geomatri terbalik yang pada sisinya membentuk ke arah Kebenaran tunggal.

Eksepsi satu-satunya yang dapat dicatat adalah diri kita sendiri: pandangan Barat kontemporer kita membedakan dalam setiap jiwa dari apa yang dapat disebut 'kebulatan suara manusia' ... Jika kita mengganti dalam pengoreksiannya [yang dibaca secara salah oleh sains modern] kita dapat bekerjasama dengan ras manusia. H. Smith, *Forgotten Truth*, New York, 1976, hal. iX-X.

[56]"Ayat Cahaya" yang sangat terkenal itu adalah sebagai berikut: "Allah adalah Cahaya langit dan bumi. Perumpamaan Cahaya-Nya adalah bagaikan pelita di dalam lampu. Lampu itu berada dalam kaca. Kaca itu bagaikan bintang yang bercahaya. Lampu ini dinyalakan dari pohon yang diberkati, zaitun yang tumbuh tidak di Barat dan di Timur, yang minyaknya saja hampir-hampir menerangi meskipun tidak tersentuh api. Cahaya di atas cahaya, Allah membimbing kepada Cahaya-Nya siapa yang dikehendaki. Dan Allah..., bagi Al-

lah Yang Mengetahui segala sesuatu." Al-Qur'an; 35 —terjemahan Pickthall

Goethe yang membaca Al-Qur'an ketika ia berusia 23 tahun menulis (dalam karyanya *Aus dem Nachlass*):

> So der Westen wie der Osten
> Gehen Reines die zu kosten
> Lass die Grillen, lass die Schale
> *Setze dich zum grossen Mahle.*

[58] Sebagaimana telah kita jelaskan bahwa penyebaran modernisme ke dalam geografi Timur telah menghancurkan peradaban tradisional berbagai bagian dunia yang luas, tetapi itu tidak berarti bahwa dimensi sapiensial tradisi Timur, baik dalam aspek doktrin dan operatifnya, yang diperhatikan secara khusus dalam kajian ini, telah hancur.

Bab III

Penemuan Kembali Kesucian: Kebangkitan Tradisi

Kata-kata hikmah adalah khasanah orang mukmin yang hilang;
ia harus dicari kemanapun hikmah itu dapat ditemukan.
Hadîts Nabi Islam

Pengingatan adalah bagi mereka yang lupa.
Plotinus

HARMONI dan equiliberium kosmik, secara keseluruhan, membutuhkan suatu gerakan di dalam hati dan jiwa, paling sedikit sejumlah manusia kontemporer untuk menemukan kembali kesucian pada setiap peristiwa, ketika proses sekulerisasi kelihatan telah menjangkau kesimpulan logisnya dalam menghilangkan kehadiran suci bersama semua aspek kehidupan dan pemikiran manusia. Prinsip kompensasi kosmik telah dibawa ke depan, berusaha menemukan kembali kesucian selama periode yang digembar-gemborkan modernisme yang telah meramalkan menjadi fase final pengosongan budaya insani dari kandungan sucinya, suatu periode yang awalnya Neitzsche telah mendeklarasikan seabad yang lalu, ketika ia menyatakan "*death of God*" (kematian Tuhan).[1] Tetapi sejumlah manusia kontemporer, begitu sembrono menghadapi teror nihilisme dan kematian, yang sebagai akibatnya manusia menghapuskan cetakan (*sibghah*) Ilahi dari kehidupan insani, yang dikonfrontir dengan mendorong daya tarik kosmik, di belakang maupun sisi lain, dunia yang tersekulerkan, yang disebut "kehidupan normal." Orang seperti itu meninggalkan helaan batin kesucian yang terdapat pada pusat wujudnya sendiri, pusat yang dibawanya, kemanapun ia mencari penemuan kembali kesucian. Apakah secara sadar menghasilkan atau dalam bentuk perabaan di dalam kegelapan, telah menjadi suatu unsur kehidupan yang kadar manusianya telah mengalami kesen-

dirian dunia, dari Spirit yang dihalaunya. Tak perlu dikatakan, bahwa pencarian ini tidak selalu sukses, tetapi juga tidak senantiasa gagal, telah memanjangkan tujuannya, dalam pengertian penuh dan sempurna, yang dalam lingkungan ini telah menghasilkan kebangkitan tradisi. Penemuan kembali kesucian tidak dapat dipecahkan dan akhirnya dihubungkan dengan kebangkitan tradisi, dan menyadarkan tradisi dan kemungkinan kehidupan menurut ajaran-ajarannya di Barat selama abad ini, pemenuhan final dan sempurna pencarian manusia kontemporer terhadap penemuan kembali kesucian.

Dimensi sapiensial yang terdapat pada jantung tradisi telah menjadi lemah di Barat untuk memungkinkan bangkit selama abad ini, tanpa hubungan yang murni dengan tradisi-tradisi Timur yang tetap melindungi ajaran-ajaran esoteriknya dari kerusakan, baik aspek ajaran maupun operatifnya. Ajaran-ajaran yang terpenggal dan terfragmentasi, yang pada awalnya bersifat esoterik, dari masalah salon Paris dan kota-kota Eropa lainnya, segera mengosongkan kehadiran suci, untuk memungkinkan manusia modern Barat menyalakan kembali api penetrasi kecerdasan secara metafisik dan memungkinkan sifat sapiensi yang amat baik, untuk membangkitkan abu kelemahan rasionalisme melalui pembahasan kembali apa yang ditawarkan lingkungan ini. Sudah dalam abad XIX, apa yang tetap dari pengetahuan yang pada awalnya memiliki ciri suci telah disederhanakan kepada akultisme atau filsafat teoritik, secara murni dipisahkan dari kemungkinan realisasi, sementara bahkan sebagai teori ia tidak sempurna. Mengapa yang mencoba untuk menemukan kembali pengetahuan suci ditunjukkan ke Timur, meskipun dalam banyak hal tidak mungkin memperoleh pengetahuan asli dari tradisi-tradisi Timur, khususnya sejauh makna batinnya diperhatikan.

"Daya tarik" Timur sudah dilihat dalam abad XVIII, yang mengagumkan banyak lingkungan bangsa Eropa pada China dan juga Mesir, yang sejauh sumber-sumber ajaran tradisional diperhatikan, harus dianggap sebagai bagian integral dari Timur dan satu atap, yang lebih dikenal dengan peradaban-peradaban tradisional. Menurut dugaan, pengetahuan esoterik diturunkan dari sumber Mesir, China dan wilayah Timur lainnya, menjadi agenda diskusi lingkungan akultis, khususnya di Perancis dan semacam "pemulihan" seperti upacara bangsa Mesir oleh Cogliostro yang dikenal di dalam Freemasonry.[2] Egiptologi, begitu juga orientalisme secara umum, kini lebih dianggap sebagai pencarian semacam penge-

tahuan yang kelihatannya sudah hilang, dalam arus utama pemikiran Eropa. Disiplin-disiplin tersebut, yang dalam abad XIX lebih dekat "saintefik" dan rasionalistik secara sempurna, lebih meneliti tradisi dan pengetahuan esoterik dalam abad XVIII daripada yang biasanya dipercaya, meskipun penyelidikan ini jarang memuaskan dalam suatu cara yang lengkap. Penyelidikan itu biasanya pasti gagal dalam penyadaran titik pandang tradisional, dalam jalan seperti itu, memberikan efek dalam berbagai cara yang dapat diamati proses desakralisasi pengetahuan yang mengambil tempat saat ini. Tidak ada transformasi ekstensif yang diharapkan terjadi di Barat, sebagai akibat penghamburan ajaran-ajaran tradisi dan yang dianggap "Renaissance kedua" oleh Schopenhouer, bahkan mengambil tempat selama abad XIX, ketika sejumlah karya penting hikmah Timur diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa Eropa.[3]

Cukup paradoks, abad XIX, yang dari titik pandang metafisik menandakan puncak kemunduran tradisi di Barat, juga menjadi saksi penyebaran terhadap minat dalam kajian Ketimuran dan terjemahan naskah suci dan karya-karya yang bersifat sapiensial, ke dalam berbagai bahasa Eropa oleh sejumlah pakar bahasa seperti A.H. Anqueti L. Duperron, J. Hammer-Purgstall dan Sir William Jones. Ini adalah periode aktivitas paling intensif dalam orientalisme yang, meskipun kelakuan buruknya menghebohkan, misinterpretasi —baik secara sadar atau tidak— prilakunya rendah hati terhadap pribumi dan sikapnya sebagai budak bagi berbagai kasus politik dan kekuatan kolonial Eropa, memungkinkan tersedianya hymne gnosis dan teofani metafisika murni tersebut, seperti Upanisad,[4] Tao-Te-Ching dan berbagai sastra Sufi. Sejarah Orientalisme selama periode ini tidak kita perhatikan di sini, sebagian besar aktivitasnya tidak berhubungan dengan salah satu penemuan kembali kesucian dan kebangkitan tradisi tetapi, kenyataannya, melayani berbagai instansi untuk menghancurkan, baik tradisi itu sebagai kajian maupun apa yang tetap dalam tradisi Kristen yang telah direlatifkan oleh mereka yang berusaha membuat kebutuhan kehadiran agama-agama lain untuk menghancurkan klaim orang Kristen terhadap pemilikan kebenaran secara absolut.[5] Apa yang kita perhatikan di sini, lebih dari itu, adalah masalah beberapa filosof dan sastrawan Barat yang sedang mencari kesucian, mencoba untuk menemukan tradisi dalam sumber-sumber Timur dalam suatu abad, yang berdiri secara total melawan idea tradisional.

Semua negara Eropa, sebagaimana Jerman dipengaruhi oleh ajaran-ajaran Timur, bagian yang terbesar, sebab Gerakan Romantis memiliki kandungan intelektual yang lebih besar daripada yang lain, juga disebabkan, seperti telah dinyatakan, ada warisan Boehmian yang tetap hidup di tanah aslinya. Untuk mengambil salah satu contoh, terjemahan ke dalam bahasa Jerman seperti *masterpiece* sastrawan Sufi, *Rose Garden of Divine Mysteries (Gulshan-i-raz)* oleh Hammer-Purgstall, memiliki pengaruh yang mendalam terhadap sastrawan-sastrawan Jerman yang patut dicatat, dan mencipta serta berminat pada sastra dan hikmah Timur dalam lingkungan yang khas. Ruckert sendiri adalah penerjemah sastra Persia dan Arab, begitu juga sebuah sastra yang bekualitas yang dipengaruhi, dalam karyanya, oleh sastrawan simbolik an imajinatif Persia.[6]

Tokoh penting periode ini yang patut dicatat di Jerman, yang telah disentuh secara serius, baik bidang artistik maupun intelektual oleh tradisi-tradisi Timur, khususnya Islam adalah Goethe. Ia sangat intim, baik dengan Al-Qur'an maupun sastra Islam, khususnya karya-karya Hafiz, dan bahkan menulis suatu epos kepahlawanan Nabi Islam.[7] Respons besar Goethe pada kepahlawanan yang sempurna, antara kebenaran metafisik dengan keindahan sastrawi yang merupakan *Diwan* karya Hafiz, adalah *West ostlic her Divan,* yang merupakan karya unik sejarah sastra esoterik abad XIX.[8] Karya itu dibuka melalui bait-bait berikut ini,

Utara, Selatan dan Barat adalah kehancuran
Singgasana berjatuhan, Kerajaan bergetar.
Datanglah, terbanglah ke Timur yang lebih murni.
Di sana ada udara patriarch untuk pesta
Bersama cinta, minuman dan nyanyian.
Musim semi khiser yang membuat mereka muda.

Ada, kemurnian dan kebenaran yang senantiasa mereka temukan.

Akankah Aku mengendalikan semua macam makhluk hidup
Pada kedalaman dimana semuanya bangkit,
sampai memperoleh, dalam hikmak Ilahiyah,
adat surgawi dalam logat duniawi,
Bagian depan mungkin patah, apakah mereka dapat mencapai"[9]

Telah sering diinterpretasikan sebagai reaksi Goethe terhadap penaklukan Napoleon di Eropa. Tetapi ia sebut lebih fundamental

daripada respons fenomena sejarah Eropa yang telah lewat. Ada suatu nostalgia ketenangan yang sudah lama tentang Timur, yang juga merupakan Awal dari aliran Mata air kehidupan abad yang dikawal oleh Khidr,[10] Timur yang masih menyimpan perdamaian dan harmoni alam tradisional, sebelum dikejutkan gempa dunia pembrontak, yang melawan Surga dan jejaknya terhadap wilayah insani mencapai gunung-gunung dan lembah Timur.

Di Inggris pencarian tentang Timur dan penemuan kembali kesucian dalam berbagai bentuk tradisi kuno, termasuk Platonisme, melalui penerjemahan yang ekstensif Floyer Sydenham dan khususnya sarjana dan sekaligus seorang filosof Platonik terkenal, Thomas Taylor. Dengan kedatangan *Essay Concerning Human Understanding* karya Locke, pandangan yang menganggap nalar sebagai kemampuan yang dikembangkan oleh manusia "melalui pengibaran rasionalitas dalam penciptaan" menang atas pandangan yang lebih tua, yang menganggap bahwa nalar "diberi dari Tuhan secara langsung pada pikran manusia," lebih dari itu dikawinkan dengan intelek dan memiliki suatu kekuatan kreatif Ilahi. Akibatnya adalah skeptisisme Hume, berkenaan dengan kekuatan nalar atau aktivisme keagamaan John Wesley. Abad XIX di Inggris dan Skotlandia yang oleh karena itu salah satu konsep Platonik tentang pengetahuan dan proses mengetahui, secara sempurna mundur. Tetapi kumpulan reaksi segera melawan kecenderungan filosofis yang merata, reaksi yang mengambil beberapa perbedaan bentuk, yang paling penting adalah kebangkitan kembali Platonisme.[12]

Thomas Taylor, yang merupakan faktor utama kebangkitan Platonisme dan dalam membuat tulisan-tulisan Plato, Neoplatonis dan Aristoteles dapat diakses dalam bahasa Inggris, tidak hanya seorang sarjana tentang Yunani. Lebih dari itu, ia secara filosofis memiliki ajaran-ajaran Platonik dan melihat pengetahuan sebagai makna unggul pencapaian kepada kesucian. Premis-premis pandangan dunianya berdiri melawan tendensi sekuler dan rasionalistik semasa hidupnya. Ia tetap memahami pengetahuan dalam cara yang prinsip, sebagai jalan mencapai pembebasan. Problem yang ia berdiri di luar Kristen pada masanya, dan secara sadar mencoba membangkitkan paganisme Yunani, seolah-olah hal itu mungkin untuk penyadaran melalui suatu keagenan manusiawi secara murni, sebuah tradisi yang memberikan semangat dan sudah lepas dari iklim duniawi.[13] Edisinya tentang karya-karya lengkap Plato tahun

1804, sepanjang dengan sejumlah teks dasar lain Neo-platonisme, memainkan suatu peran penting dalam membuat metafisika tradisional dapat diakses, yang paling sempurna di Barat, bagi yang mencari alternatif terhadap filsafat sains yang sedang tersekulerkan pada waktu itu. Karyanya, dalam satu pengertian, melengkapi terjemahan dan pengantar doktrin-doktrin Timur ke dalam dunia berbahasa Inggris, dan banyak yang dilukiskan pada karya-karya Taylor, demikian juga ditunjukkan dalam ajaran-ajaran Timur. Taylor juga mempengaruhi secara luas tokoh-tokoh Romawi seperti Carlyle dan Caleridge, tetapi secara personal yang paling penting adalah William Blake, yang berada di depan gerakan yang mencoba mengukuhkan kembali keunggulan kesucian melawan semua tendensi yang merata saat itu.

Dalam beberapa tahun terakhir, Blake telah hadir sebagai pahlawan bagi mereka yang mencoba kembali pada pandangan yang lebih menyeluruh tentang manusia dan alam melawan konsepsi mekanik dan rasionalistik tentang dunia dan manusia, yang diwakili oleh Bacon, Newton dan Locke, yang Blake melawannya begitu kuat. Minat yang kuat pada Blake sekarang ini dihubungkan secara akrab dengan pencarian yang kuat pada dunia modern yang, kelelahan dan waspada terhadap *landscape* yang kekurangan nafas lingkungan mereka yang tersekulerkan, yang mencari filsafat alternatif dan pandangan tentang alam semesta. Lebih dari itu, daripada sastra eksentrik yang genius, seperti sejawat melihatnya, Blake hadir dewasa ini bagi banyak orang, ditunjukkan pada titik pandang tradisional sebagai eksistensi yang lebih, sebagai pelopor aspek-aspek tradisional yang pasti daripada sekadar seorang individualistik yang melawan, dan sebagai sastrawan yang secara esensial tradisional tetapi yang dilihat sebagai orang yang melawan pada saat ketika tatanan yang dikukuhkan dan pandangan dunia mereka bersifat antitradisional. Sastrawan terkenal Inggris, Katleen Raine, kenyataannya percaya, bahwa Blake memiliki pengetahuan suci dan esoterik pada ciri tradisional secara autentik.[15]

Tak diragukan, bahwa ia memiliki pengetahuan sumber tradisional Barat dan mungkin sekaligus Timur melalui penerjemahan. Ia juga pasti memiliki kekuatan *visioner* dan dikombinasikan dengan pengertian untuk menemukan kembali kesucian dengan sastra genius. Meskipun pengetahuan tradisionalnya tidak lengkap, dan ada unsur-unsur individualistik yang eksesif dalam karya artistiknya yang

merata, karya seninya dari perspektif cirinya, adalah tradisional. Tak diragukan bahwa Blake mewakili suatu usaha yang paling gigih pada abad yang lalu, untuk menyampaikan pengertian pencarian kesucian dan mengkritik dunia, yang mana dewa-dewa dan malaekat kelihatannya telah dibuang. dalam karya-karyanya, ada suatu pengertian yang kuat, unik dalam intensitasnya, dalam literatur Inggris abad XIX, perjuangan jiwa dalam pertempuran mautnya melawan kekuatan yang akan merampas makanan dunia Spirit dan membrontak melawan pembatasan ruang lingkup pengetahuan pada nalar yang dieksternalisasikan, yang merupakan parodi kekudusan Intelek.[16] Blake juga merupakan pintu gerbang penilaian positif kembali tentang mitos, yang diikuti oleh sebagian besar komentator pentingnya, Yeats dan sebagainya selama abad ini, dan yang lebih dekat bergabung dengan pencarian untuk penemuan kembali kesucian.

Di Amerika juga, di tengah-tengah suatu aktivitas yang kuat dan iklim berbagai jalan yang antitradisional, pengaruh Timur juga kelihatan di antara filosof berikut dan sastra yang sebagian dalam pencarian visi kesucian hidup, seperti Walt Whitman, Ralph Waldo Emerson dan transendentalis New England secara umum. Tetapi khususnya dalam karya-karya Emerson yang menunjukkan kepada Timur lebih jelas terlihat, dalam filosof-sastrawan bagi orang Asia adalah "tanah ajaib bagi sastra dan filsafat."[17] Emerson khususnya mabuk oleh pesan Upanisad, doktrin yang nondualis berisi begitu jernih dalam *Katha-Upanisad,* yang direfleksikan sastra "Brahmanya" yang terkenal,

> *Jika pembunuh merah berfikir ia membunuh.*
> *Atau jika membunuh berfikir ia adalah pembunuh,*
> *Mereka tahu tidak baik jalan yang licin,*
> *Saya genggam dan lepas, dan kembali lagi.*

Emerson juga menyimpulkan risalahnya tentang keabadian dengan kisah Nachirtas, dilukiskan kembali dalam Katha-Upanisad.[18]

Dapat ditambahkan pada sumber Hindu, Emerson secara kolosal menunjukkan syair-syair Persia, khususnya Sa'di, dan menulis sebuah pengantar untuk edisi pertama Amerika terjemahan *Gulistân* yang dimunculkan tahun 1865.[19] Lebih dari itu, ia membaca secara ekstensif sumber-sumber Timur lainnya dan memperhatikan Zoroaster, meskipun sebagian besar yang dianggap Zoroaster adalah

karya-karya insipirasi Timur periode Hellenistik, yang mengarahkan pada nabi bangsa Persia. Cinta Emerson pada karya-karya tersebut menandakan suatu fase penting di Amerika, seiring dengan apa yang terjadi di Eropa, sebuah fase yang menolong orang yang mencoba membangkitkan tradisi-tradisi yang sedang bangkit di Timur, untuk menyadarkan bahwa sapiensia telah lenyap di Barat

Tetapi tidak pernah seperti sastrawan besar, sebagaimana Gothe, Blake atau Emerson mampu untuk menahan akultis yang lebih kuat yang merata pada abad XIX, di Perancis yang dianggap dengan nama-nama seperti Eliphas Levi dan Papus, membawa tradisi kembali ke tanah Barat dalam suatu jalan yang total dan sempurna, tidak membangkitkan *scientia sacra* yang terdapat pada jantung semua tradisi. Tradisi ini tetap bagi Timur itu sendiri membawa kebangkitan tradisi di Barat, melalui pena dan kata yang ada di Eropa atau menulis dalam bahasa Barat tetapi yang intelektualnya ditransformasikan secara eksistensial oleh titik pandang tradisional. Kajian terhadap tokoh-tokoh abad XIX, sama telah dinyatakan, untuk penemuan kembali kesucian dalam ajaran-ajaran Timur dan berusaha memperoleh kembali pengetahuan tentang ciri tradisional pada akultis dan pseudo esoterik saat itu, begitu juga kombinasi dengan usaha dalam setiap gerakan seperti masyarakat teosofik dan "spiritualisme" dalam suatu warna Ketimuran, menyediakan suatu latar belakang yang dapat dinilai untuk mengerti makna kemunculan ajaran-ajaran tradisional secara autentik di Barat, selama dekade-dekade awal abad ini. Seperti kajian yang menyatakan, mengapa suatu pernyataan yang sejuk dari Timur diperlukan saat ini.

Penghamburan ajaran-ajaran tradisional mulai di Barat selama satu dua dekade abad ini, ketika beberapa orang Eropa diberi instruksi dan inisiasi langsung ke dalam ajaran-ajaran esoterik berbagai tradisi Timur oleh wakil-wakil autentik dari tradisi tersebut.[20] Dengan demikian, tiap hubungan juga memiliki hubungan secara okasional. selama abad XIX, seperti kasus H. Wilberforce Clarke yang diterima ke dalam Sufisme dan memiliki terjemahan Ḫâfiz dan 'Umar Suhrawardi, yang didasarkan pada tradisi oral begitu juga sumber-sumber tertulis. Tetapi apa yang membedakan dengan apa yang terjadi pada bagian awal abad ini dari kasus yang sudah disebutkan tersebut adalah, berbeda dengan abad XIX, abad XX mewakili perspektif tradisional yang memiliki pengetahuan penuh ajaran-ajaran tradisional dan secara intelektual disiapkan untuk menanamkan pohon

tradisi pada tanah dunia Barat, dengan pengaruh jauh di belakang hubungan yang luarbiasa dengan berbagai tradisi Ketimuran selama dekade-dekade yang lalu.

Tokoh utama yang paling bertanggung jawab terhadap presentasi doktrin-doktrin tradisional Timur dalam kesempurnaannya di Barat modern adalah Rene Guenon, yang dipilih untuk tugas sesulit ini oleh Tradisi itu sendiri dan memenuhi fungsi intelektual sifat supra individual. Guenon (1886-1951) lahir dan dididik di Perancis, dimana ia mempelajari filsafat dan matematika sebelum terjun ke berbagai lingkungan akultis. Aktivitasnya pada usia muda ia mencari pengetahuan autentik, yang tidak dapat ditemukan di lingkungan universitas maupun dalam sumber-sumber keagamaan yang tersedia baginya saat itu. Tetapi ia tidak menemukan apa yang ia cari dalam kelompok-kelompok akultis tersebut, lebih lagi dalam organisasi-organisasi keagamaan maupun akademik yang dapat diaksesnya. Kenyataannya, ia menemukan di dalam kelompok-kelompok yang disebut "esoterik," yang sering dianggap berpretensi menyimpang dan dari luar negeri, yang ia kaji dan terangkan dengan mendetail di hari tuanya. Kadang-kadang selama beberapa tahun pertama abad ini, ketika ia masih muda, ia mulai ke dalam Sufisme dan juga menerima pengetahuan esoterik dari sumber-sumber autentik Hindu. Oleh karena itu ia mulai menulis berbagai tema tradisional untuk jurnal *Le Voile d'Isis* yang kemudian bernama *Etudis Traditionalles,* yang menjadi sarana utama untuk menjelaskan perspektif tradisional di Eropa, berisi artikel tidak hanya olehnya dan mahasiswanya tetapi juga oleh guru-guru, doktrin tradisional dari luar, seperti Coomaraswamy dan Schuon. Buku pertama Guenon, *Introduction generale a L'etude des doctrines hindues,* dipublikasikan di Paris 1921, merupakan penjelasan pertama yang penuh dengan aspek-aspek utama doktrin tradisional. Buku ini seperti halilintar yang tiba-tiba meledak dalam dunia modern, suatu tubuh pengetahuan dan perspektif yang sama sekali asing bagi lingkungan yang merata, pandangan dunia yang secara menyeluruh melawan semua mentalitas modern. Menginjak usia 30 tahun, Guenon menghasilkan banyak buku, artikel dan ulasan yakni dari suatu integritas yang menyeluruh, seolah-olah ia telah menulis doktrin-doktrin ini pada suatu tempat dan kemudian dipublikasikan setelah beberapa dekade. Kekurangan pengembangan sejarah ini, mewajibkan secara khusus untuk menyatakan bahwa fungsinya adalah mengeks-

presikan doktrin-doktrin metafisik dan kosmologis, tidak hanya aspek-aspek operatif dan eksistensial tradisi atau riset keagamaan, tetapi menghadirkan semua yang lebih dikenal dalam kehidupan personalnya ditransformasikan secara sempurna selama periode ini. Ia secara terbuka memeluk Islam, pindah ke Cairo dan menikah dengan wanita Mesir, tinggal di rumah tradisional dekat piramid, baik secara fisik maupun arsitekturis dan jauh dari kediamannya di Paris, dan dimakamkan di kuburan dekat Cairo yang, bahkan dalam lingkungan penuh sesak kehadiran seni modern di kota itu, sejauh dihilangkan dari lingkungan budaya aslinya di Perancis, orang akan dapat membayangkan. Guenon, sebagaimana ia direfleksikan dalam tulisan-tulisannya, kelihatan lebih sebagai fungsi intelektual daripada seorang "manusia." Pikirannya diterangi gaya dan hikmah metafisika besar, kelihatan dipilih oleh Hikmah tradisional itu sendiri, untuk merumuskan dan mengekspresikan kebenaran sekali lagi, yang lenyap dari dunia modern, yang menderita dan sedih.

Untuk menyelesaikan tugas seperti ini, telah terjadi dalam suatu pengertian, sebagai ekstremis, ia menjelaskan latar belakang secara tuntas untuk melepaskan semua kemungkinan kesalahan. Karena itu ia mengadopsi nada polemik dan tidak kompromi, yang merintangi banyak orang dari apresiasi penjelasannya tentang hikmah tradisional. Untuk membangun stuktur pengetahuan tradisional, ia telah mematahkan dan melepas semua halangan yang dianggap menyediakan pengetahuan puncak bagi manusia modern. Ia dengan demikian, mulai suatu kritisisme sistemik terhadap semua yang berdiri di jalan pemahaman tradisi; memainkan peran sebagai penghancur para pemuja patung gereja yang tidak tahu terima kasih. Guenon mencurahkan sejumlah kajiannya untuk studi yang rinci dan penolakan berbagai akultis, esoteris semu dan kelompok modernis, yang dianggap memiliki pengetahuan suci salah satu tradisi Timur atau Barat. Ia secara khusus mengritik tentang teosofi, dalam pengertian sosial teosifik Mme. Blavatsky dan Annie Besant, berbagai macam spiritualisme dan gerakan modernistik di India dipengaruhi oleh Barat, seperti Arya Samaj dan Brahma Samaj, dan membahas secara detail bahaya "inisiasi" ke dalam badan-badan tradisional semu dari yang ia telah derita sendiri, yang diketahui dengan baik melalui pengalaman.[22]

Guenon kemudian mulai mengritik dunia modern itu sendiri, bukan menyerang kesalahan aksidental dan kekurangannnya, tetapi premis-premis yang mendasarinya. Karyanya *Crisis of the Modern*

World, ditulis tahun 1927, berisi halaman-halaman yang kelihatan profetik," sekarang dalam restropeksi, sementara karyanya *The Reign of Quantity and the Signs of the Times* merekam secara mengagumkan pembentangan siklus insani menurut prinsip-pinsip tradisional berhubungan dengan apa yang telah terjadi dan kejadian di dunia sekarang ini secara sempurna, pada prinsip-prinsip yang dapat diterima akal.[23]

Kita tidak memperhatikan kritik Guenon terhadap dunia modern, sejauh berkenaan dengan aspek-aspek kehidupan sosial politik. Apa yang secara khusus menarik bagi kajian kita tentang pencarian kesucian dalam aspek sapiensialnya, adalah kerasnya ia mengritik berbagai mode pengetahuan yang merata di dunia modern. Sebagaimana sudah dikatakan, Guenon telah mengkaji filsafat Eropa, yang secara kritis semuanya disebut filsafat modern, dan kenyataannya "filsafat" seperti itu yang ia coba untuk menolak secara sempurna, sebagai suatu cara melegitimasi prinsip-prinsip pengetahuan. Kritiknya ekstrem dan tanpa kompromi, sebab ia ingin menyebarkan berbagai kekacauan antara apa yang dimengerti manusia modern sebagai filsafat dengan metafisika tradisional. Kelebihannya dalam bidang ini sebagai tugas untuk menyatakan, yang ia inginkan, pada semua korban metafisika secara umum dari pereduksian ke dalam kategori pemikiran profan. Dalam apa yang ia besar-besarkan, ia melupakan aspek positif tradisional, dan bahkan istilah filsafat, yang ditambahkan Schuon belakangan.

Guenon sepenuhnya mengritik sains modern, bukan karena apa yang telah diselesaikan, tetapi karena reduksionisme dan juga keinginan-keinginan yang telah dianggap sebagai sains di dunia modern. Kritiknya yang terbesar terhadap sains modern adalah kekurangannya dalam prinsip-prinsip metafisika dan keinginannya, atau daripada keinginan yang diklaim untuk dikatakan dari "titik pandang saintefik," menjadi sains atau jalan mengetahui berkenaan dengan setiap bidang terbatas dari realitas. Tema ini mengantarkan keseluruhan tulisan Guenon, dan ia tidak pernah mencoba menjelaskan, bahwa sains dalam berbagai bidang akan disyahkan, asal saja ia tidak memotong prinsip-prinsip tatanan yang lebih tinggi dan pandangan dunia tradisional.[24] Kritiknya terhadap sains modern adalah logis dan intelektual, didasarkan bukan pada sentimen atau bahkan teologis yang memperhatikan penurunan dari bentuk khusus kebenaran wahyu. Guenon, kenyataannya, mencoba menunjukkan

bagaimana hal itu mungkin untuk mengembangkan suatu sains yang eksak dan "saintefik," bahkan dalam pengertian kontemporer, tetapi tidak dipisahkan dari prinsip-prinsip metafisik, pemilihan untuk keperluan ini bidang matematika yang ia kenal baik.[25] Lebih dari itu Guenon mencoba menerangkan prinsip-prinsip yang sama dari sains tradisional, seperti geometri dan kimia, yang menunjukkan bahwa sains-sains tersebut jauh dari keberadaan awal dataran pengembangan sains modern yang sekarang telah menjadi besar, adalah sains-sains yang disediakan tatanan lain, benar-benar suatu pengetahuan tentang berbagai aspek realitas kosmik, sains yang tetap sah hingga sekarang, sebagaimana dalam hari-hari berlalu, bagi orang yang mengerti simbol bahasanya, sains yang tidak dalam jalan lain membuat tidak berlaku oleh pengembangan sains lain, dan berhubungan dengan subjek masalah yang sama.

Ketika Guenon mencoba membangkitkan tradisi melalui presentasi doktrin-doktrin Ketimuran, ia juga menjelaskan latar belakang sumber-sumber lain yang tidak berperan, yang berhubungan dengan ajaran-ajaran Ketimuran, khususnya, karya-karya Orientalisme. Di sini juga, ia kritik secara masif dan total dan tidak didasarkan pada diskriminasi antara karya-karya berbagai tingkat nilai. Sungguh, sebagaimana sudah dinyatakan, sebagian besar karya-karya orientalisme, meskipun menyediakan bahan bagi kajian Timur, telah ditulis dari sudut pandang yang menghalangi untuk memahami setiap masalah Ketimuran, kenyataannya tetap, mencoba dalam berbagai kasus, untuk mengkaji. Tetapi di sini juga ada karya-karya yang bernilai kesarjanaan maupun intelektual, yang dihasilkan oleh kalangan yang disebut Orientalis.[27] Guenon menolak keberanian berusaha yang lebih luas dari orientalisme, penyia-nyiaan karya yang sesuai, supaya menghindari sekali lagi berbagai kesalahan yang mungkin menggelikan ke dalam pikiran pembaca dan mencegahnya dari pemahaman doktrin-doktrin tradisional dari titik pandang mereka sendiri.

Seiring dengan penjelasan latar belakang ini, Guenon mulai menjelaskan metafisika dan kosmologi dari titik pandang tradisional dan hubungannya sebagai kandungan ajaran-ajaran sapiensial dari berbagai tradisi. Titik keberangkatannya adalah Hinduisme dan penjelasan pertamanya secara murni metafisika adalah *Man and His Becoming According to the Vedanta*. Tetapi ia juga menghubungkan secara ekstensif dengan Islam dan Taoisme, Kabbala, esoteris-

me abad pertengahan, Kristen, dan Hermetikisme.[28] Lebih dari itu, Guenon menulis sejumlah karya tentang metafisika secara umum dan kosmologi, seperti *Oriental Metaphysics, Les Etats Multiples de L'eter, Symboles fondamentaux de la Science Sacre,* dan *La Grande triade.* Semua dalam semua, ia mampu menghasilkan *corpus* yang sangat luas, didasarkan pada keunggulan pengetahuan dan kecerdasan sebagai kekuatan dan kemungkinan-kemungkinan diaktualisasikan oleh berbagai mode objektif wahyu, yang terletak di jantung tradisi, yang telah memerintah kehidupan manusia selama berabad-abad. Dalam karya-karyanya ditemukan suatu pernyataan kembali yang sangat penting tentang aspek doktrinal pengetahuan suci di masa modern, menandakan suatu tahapan penting dalam penemuan kembali pengetahuan suci dan kebangkitan kembali tradisi. Guenon tidak mematrakan isme lain atau ajaran pemikiran di antara yang lain. Tak ada sesuatu pun sebagai Guenonisme, meskipun disalah-mengerti oleh kelompok-kelompok Eropa yang menyebut mereka sendiri sebagai Guenonian. Apa yang Guenon tekankan adalah perlunya mengikuti secara penuh kehidupan dan menerima perspektif tradisional. Tetapi tepat, sebab dunia modern adalah apa yang, orang dapat mengacu pada reistablisme perspektif tradisional, dengannya dan lainnya, di tengah-tengah keterasingan dunia terhadap suatu pandangan dunia sebagai pendirian ajaran atau perspektif. Orang yang hidup dan tepat untuk dunia kontemporer dan berjarak dari perbedaan bentuk modernisme, meskipun berbeda antar mereka sendiri, berdiri melawannya.

Karya Guenon dalam pembangkitan titik pandang tradisional dilengkapi oleh metafisikawan lain yang kecerdasan dan langkahnya terkenal, Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947), yang dilahirkan dengan bapak Singalese dan ibu dari Inggris. Seperti Guenon, Coomaraswamy mulai dengan kajian sains, tetapi sementara arah "ikhtisar" pikiran Guenon telah menunjukkannya pada matematika, Coomaraswamy yang senantiasa sensitif terhadap makna bentuk-bentuk, di tarik pada geologi, suatu diskripsi sains yang ia memiliki otoritas. Wataknya melengkapi Guenon dalam satu sisi, daripada yang lain. Sementara Guenon adalah seorang metafisikawan yang tidak tertarik kepada bentuk-bentuk artistik, Coomaraswamy yang secara mendalam digerakkan oleh bentuk-bentuk seni, kenyataanya ditarik pada tradisi ketika bekerja sebagai ahli geologi di bukit dan gunung-gunung Srilangka dan India. Ia menjadi saksi derasnya

penghancuran seni dan peradaban tradisional di tanah airnya. Coomaraswamy juga seorang sarjana yang terlampau teliti, berkenaan dengan detail, sementara Guenon secara esensial seorang metafisikawan dan matematikawan yang perhatian dengan prinsip.[29] Bahkan dalam sifat-sifat personal dan gaya penulisannya, dua orang ini melengkapi satu sama lain, meskipun mereka dalam kesepakatan yang sempurna mengenai validitas perspektif tradisional dan prinsip-prinsip metafisik, yang ada pada jantung ajaran-ajaran semua tradisi.

Coomaraswamy besar sekali energinya dan meninggalkan banyak tulisan.[30] Banyak karyanya yang mengantarkan seni ketimuran, khususnya India, Srilangka dan Indonesia ke Barat, kita tak memperhatikan di sini. Cukup hal itu dikatakan, bahwa dalam usia kedewasaanya di Inggris dan khususnya 30 tahun bagian akhir hidupnya di Amerika, ia adalah kurator seni Ketimuran di Museum Boston tentang seni murni (*fine arts*), memainkan suatu peran dalam membawa suatu aspek penting peradaban Timur, khususnya seninya, untuk diperhatikan publik Barat. Tetapi Coomaraswamy tidaklah seorang sejarahwan seni; minatnya dalam studi seni tradisional adalah dalam kebenaran yang ia beritahukan. Kajiannya adalah tatanan intelektual, dan seperti karya *Transformation of Nature in Art* dan *The Christian and Oriental Philosophy of Art*, ia menerangkan suatu metafisika seni yang menghadirkan seni tradisional sebagai sarana untuk penjelasan pengetahuan tentang tatanan suci.

Seperti Guenon, Coomaraswamy juga menulis dalam suatu cara yang keras melawan modernisme, menekankan lebih daripada Guenon, penghancuran yang dibawa oleh industrialisasi terhadap seni kerajinan tradisional dari pola kehidupan di Barat maupun Timur itu sendiri. Tetapi Coomaraswamy juga menambahkan sendiri masalah-masalah intelektual meliputi; kenyataannya, ia berusaha membuat karya berseri yang disebut "Seri Bugbear" pada akhir hidupnya; yang hanya *Bugbear of Literacy* yang dipublikasikan sebelum kematiannya, mencoba menghancurkan berbagai dewa palu modernisme melalui sumber-sumber pada prinsip-prinsip intelektual.

Sebagai metafisikawan dan kosmolog, Coomaraswamy menghasilkan banyak artikel dan buku, yang ia gambarkan secara bebas dari Hindu, Budha dan sumber-sumber Islam, begitu juga dari Plato, Plotinus Dionisyus, Dante, Erigena, Eckhart, Boehme, Blake dan wakil tradisi sapiensial Barat lainnya. Seperti Guenon, ia mere-

kankan kesatuan kebenaran yang terletak pada jantung semua tradisi, kesatuan yang Coomaraswamy curahkan dalam risalah terkenalnya, *Paths That Lead to the Same Summit*.[31] Di samping itu beberapa bukunya tentang tradisi Hindu dan Budha, yakni *Hinduisme and Buddhisme* adalah suatu sintesa intelektual. Coomaraswamy juga menulis karya metafisika secara murni seperti *Recollection, Indian and Platonic, On the One and OnlyTransmigrant,* dan *Time and Eternity*.

Coomaraswamy secara mendalam mengkaji mitos dan simbol, yang disebut mentalitas primitif dan antropologi tradisional. Kajiannya tentang simbolisme keagamaan dan makna tradisional mitos, memainkan suatu peranan penting dalam penyadaran minat terhadap mitos dan simbol di antara para sarjana agama, meskipun juga disebut tendensi demitologisasi yang jelas dalam ajaran-ajaran Protestan bahkan teologi Katholik. Coomaraswamy juga mencurahkan banyak kajiannya pada sains-sains tradisional, yang membentang dari karyanya tentang simbolisme *zero* (nol) dalam matematika India sampai pada penjelasannya tentang pemisahan antara doktrin tradisional tentang graduasi dengan evolusi modern. Semua karyanya menghadirkan ajaran-ajaran tradisional dalam bahasa kesarjanaan kontemporer dengan ekspresi yang jelas dan kajian yang besar sekali, meskipun lebih dekat beroposisi total terhadap miliu modern yang melawan gagasannya, ketika ia pertama mulai menjelaskannya. Ia mempunyai hubungan yang besar dan berpengaruh di antara sarjana dan pemikir, membentang dari sejarawan seni sampai fisikawan, suatu pengaruh yang tetap berlangsung hingga hari ini. Pada jantung bangunan intelektual yang terkenal ini terdapat konsep pengetahuan tentang kesucian dan pengetahuan suci, kenyataannya dalam karya-karyanya, seperti Guenon mereka adalah hasil suatu intelek yang menghirup dan memfungsikan dalam dunia yang mencirikan kesucian, dunia yang merefleksikan setiap substansi intelegensi itu sendiri.

Tugas menyelesaikan kebangkitan kembali dan penjelasan tentang ajaran-ajaran tradisi dalam dunia kontemporer, dilaksanakan oleh Frithjof Schuon (1907-), yang karya-karyanya memahkotai bangunan tulisan tradisi di masa kontemporer. Jika Guenon adalah guru penjelas doktrin-doktrin metafisika dan Coomaraswamy adalah sarjana dan ahli seni Ketimuran yang tiada bandingnya, yang mulai penjelasan metafisika melalui sumber bahasa bentuk-bentuk artis-

tik, Schuon kelihatannya seperti intelek kosmik itu sendiri yang di-celupkan dalam energi barakah Ilahi. Peninjauannya lebih luas, mengelilingi manusia dan semua pembentangannya memperhatikan eksistensi manusia dalam cahaya pengetahuan suci. Ia kelihatan diberi karunia dengan kekuatan intelektual untuk menembus ke dalam hati dan esensi segala sesuatu, dan khususnya alam keagamaan, bentuk dan maknanya, yang ia telah jelaskan dalam suatu penjelasan yang tiada bandingnya, seolah-olah ia diberi dengan karunia Ilahi untuk mengacu pada wahyu Al-Qur'an sebagai "bahasa burung-burung." Tak mengherankan jika seorang sejarawan agama Amerika yang berpengaruh, Huston Smith, menyatakan tentangnya; .

> *Manusia yang penuh keajaiban, intelektualitas agama yang apropos, yang kedalaman maupun keluasannya sama, teladan yang sempurna bagi kita saat ini. Saya mengetahui tak ada pemikir yang masih hidup yang mulai menyainginya.*[32]

Schuon menulis tidak hanya doktrin-doktrin tradisional, tetapi juga aspek-aspek praktis dan operatif kehidupan spiritual. Ia telah menulis rites, doa, cinta keyakinan dan kebajikan spiritual dan kehidupan moral dan titik pandang sapiensial. Lebih dari itu, ia telah membentangkan horizon penjelasan tradisional untuk memasuki aspek-aspek tradisi Kristen, khususnya Ortodoksi, yang telah dilalui oleh Guenon begitu juga tradisi Indian Amerika dan Shintoisme. Ia telah menerangkan semuanya itu dalam keagungan metafisika alam yang perawan dan, keberadaannya sendiri adalah penyair terkemuka, pelukis, metafisikawan, yang telah menulis sama terkenalnya tentang metafisika seni tradisional, dan makna spiritual kecantikan.

Sebagian besar karya-karya Schuon telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, meskipun ada juga yang tetap dalam bahasa asli Perancis dan Jerman.[33] Karya-karya ini termasuk suatu seni perbandingan agama dari titik pandang *sophia perennis,* termasuk karya pertamanya yang diterjemahhkan ke dalam bahasa Inggris *The Transcendent Unity of Religions,*[34] dan buku-buku yang dicurahhkan pada kajian yang lebih khusus, meskipun tidak secara ekstensif, misalnya *Language of the Self,* lebih berkenaan dengan Hinduisme: *In the Tracks of Buddhisme,* yang termasuk satu bagian tentang Shintoisme: *Understanding of Islam, Dimensions of Islam* dan *Islam*

and Perennial Philosophy, berhubungan dengan berbagai aspek tentang Islam termasuk Syi'ah dan Sufisme; *Le Soufisme, Le voile et quintessence*, dicurahkan pada Sufisme secara menyeluruh, sebagaimana *Gnosis: Divine Wisdom* yang berisi bagian-bagian tradisi Kristen. Dalam *Spiritual Perspectives and Human Facts* dan *Light on the Ancient World* ia menghubungkan dengan krisis peradaban modern dan peninjauan berbagai bidang sejarah manusia dari titik pandang tradisi. Sementara dalam karya-karya, seperti *L'Oeil du Coeur* dan *Stations of Wisdom* ia menjelaskan persoalan-persoalan yang lebih kompleks tentang metafisika maupun kosmologi. Begitu juga aspek-aspek praktis dan realisasi pengetahuan. Kalau sebagian besar karyanya yang belakangan seperti *Logic and Transcendence, Formes et substance dans les religions, Esoterisme as Principle and Way* dan Du Divin a l'humain (merupakan sinopsis dari semua ajaran metafisikanya), semuanya lebih dihubungkan dalam sesuatu yang lain, dalam pengetahuan suci dan puncak ciri suci kemampuan yang mengetahui. Karya itu adalah pernyataan akhir tentang refleksi gnosis murni, baik terhadap obyek pengetahuan maupun subyek kesadaran yang berakar Kesucian.

Memperhatikan Schuon dalam karya-karya tersebut, yang telah menjelaskan makna semua, yakni manusia dalam cahaya Ilahi dan dengan tujuan memungkinkan kembali kepada Ilahi melalui sebuah mode, yakni keunggulan sapiensial tetapi senantiasa dikawinkan dengan cinta dan keyakinan. Schuon menyatakan dari titik pandang realisasi pengetahuan bukan teori, dan tulisan-tulisannya melahirkan suatu pengaruh "eksistensial" besar, yang hanya dapat terjadi dari realisasi. Tak seorang pun dapat mengerti pesan kata-kata tersebut "secara ekstensial" tetap sama. Tak aneh bahwa terhadap kemunculan tiga bukunya yang pertama, seorang Katholik Inggris telah menulis,

> *TheTranscendent Unity of Religions, L'Oeil du Coeur dan Spiritual Perspektive and Human Facts, tidak hanya menunjukkan pemahaman tentang kebenaran Kristen, secara seksama sebagai kebenaran; tetapi juga menunjukkan dimensi interior dalam suatu pengertian yang tidak bisa dihasilkan oleh kesarjanaan belaka. Jika dalam Transcendent Unity ia berbicara tentang jalan Rahmat sebagai orang yang memahami ekonomi Ilahi dalam hubungannya dengan eksoterisme dan esoterisme seperti itu, dalam*

Spiritual Perspektive ia berbicara tentang Rahmat sebagai orang dalam, yang ia adalah operatif dan sebagaimana ia di dalam kebajikan operasi. Buku ini memiliki kesempurnaan cahaya, yang kita tidak dapat menemukan dalam abad XX, atau mungkin pada abad-abad lainnya.[35]

Dengan tulisan-tulisan Schuon tradisi bangkit secara penuh, sebagaimana dihubungkan dengan penemuan kembali kesucian di pusat semua tradisi. Dan dengan kebajikan dan melalui bantuan tradisi pada pusat alam yang masih perawan, seni suci, dan setiap substansi wujud insani telah mengambil tempat, memungkinkannya di antara dunia yang mati lemah karena lingkungan beracun nihilisme dan keraguan bagi apa yang "disebut" mencapai akses pada pengetahuan dari tatanan tertinggi, yang berakar dalam kesucian dan karena itu tidak dapat dipisahkan dari kegembiraan dan cahaya yang pasti.

Titik pandang tradisional diterangkan dengan jelas, mendalam dan mulia oleh Guenon, Coomaraswamy dan Schuon, yang secara luar biasa telah menolak dalam lingkungan akademik dan pembatasan dalam penyebaran, sejauh horizon dan penyebaran kuantitatifnya diperhatikan. Tetapi seruannya dalam kedalaman dan kualitasnya tak terbatas. Keberadaan kebenaran total, telah menetrasi ke dalam hati, pikiran dan jiwa individu-individu secara pasti, dalam suatu jalan untuk mentransformasikan eksistensi mereka secara total. Lebih dari itu, gagasan yang memancar dari bagian ini telah memiliki seruan bahkan ke lingkungan yang lebih luas daripada apa yang diadopsi secara total dan komplit titik pandang tradisional, dan beberapa sarjana dan pemikir mencatat pengawinan secara pasti dasar-dasar tradisional tersebut. Sejauh hal itu, harus diperhatikan sebagai pemilikan pada lingkungan kecil penulis-penulis tradisional, orang akan menyatakan pertama tentang hal yang sama Titus Burckhardt, tinggal di Switzerland, yang telah menghadirkan karya-karya mendasar esoterisme Islam dalam bahasa-bahasa Eropa, dengan penjelasan dan kejernihan pikiran yang luar biasa dan juga memperkaya bidang seni dengan berbagai kajian tentang seni suci, khususnya menyelesaikan seni Islam, sebagaimana Coomaraswamy telah melakukannya untuk seni Hindu dan Budha. Di Perancis Leo Schaya telah menggunakann prinsip-prinsip tradisional untuk menghasilkan suatu kajian yang menyingkapkan Kabbala untuk hadir di abad ini. Di Italia G. Evola, bekerjasama dengan Guenon, menulis

beberapa kajian penting tentang Hinduisme, Hermetikisme dan tradisi lainnya, dalam suatu spirit yang akrab dengan karya Guenon, sementara pada tahun-tahun terakhir tokoh-tokoh seperti E. Zolla telah meneruskan suatu ciri tentang karya-karya bercirikan tradisional, khususnya tentang literatur tradisional dan sains-sains tradisional tertentu.

Di luar benua Eropa, khususnya Inggris, telah memiliki tempat untuk aktivitas penulis-penulis tradisional yang berarti. Di sini ada Marco Pallis, semula dari Yunani tetapi tinggal di Britania Raya, yang telah melakukan perjalanan ke Himalaya dalam penyelidikan spesimen botanik, tetapi kembali dengan bunga-bunga kebijaksanaan Budha, adalah orang pertama yang menghadirkan Budhisme Tibet dalam suatu cara yang autentik kepada Barat dan ia adalah penulis *Peaks and Lamas* yang terkenal, merupakan karya Ketimuran yang sangat sedikit yang tersedia dalam bahasa Eropa, sebelum Perang Dunia II. Juga di wilayah yang sama, berapa tahun Martin Lings telah memungkinkan tersedianya barang berharga esoterisme Islam, dari titik pandang tradisional dan mempergunakan pengetahuannya yang mendalam tentang spiritualitas dikombinasikan dengan suatu karunia untuk sastra, bagi membuka cahaya baru terhadap tokoh-tokoh sastrawan Inggris seperti Shakespeare.[39] Di sini juga sarjana-sarjana Katholik dan seniman-seniman, seperti Eril Gill dan Bernard Kelly di bawah pengaruh ajaran-ajaran Geunon, Coomaraswamy dan Schuon sebagaimana sejumlah tokoh-tokoh Ortodoks. Aktivitas penulis-penulis tradisional secara bertahap mengendap di sekitar Journal *Studies Incomparative Religion*, yang sekarang telah nyaris memimpin journal tradisional di dunia Barat,[40] tetapi lingkungan yang memperhatikan juga meluas dengan tenang melampaui beberapa dekade terakhir ini.

Berkenaan dengan Amerika, kelompok yang secara penuh memiliki perspektif tradisional masih terbatas, sampai beberapa tahun terakhir ini. Meskipun lama hadir di wilayah tersebut, tulisan-tulisan Coomaraswamy mempengaruhi sedikit sarjana yang mengikuti titik pandang tradisional secara penuh. Tapi di Amerika para sarjana seperti J.E. Brown telah mencoba mengkaji tradisi Indian Amerika dari titik pandang tradisional, sementara sejumlah sarjana agama seperti H. Smith dan V. Danner telah menghasilkan karya-karya yang tradisional dalam tahun-tahun terakhir dan ada sekelompok tokoh yang lebih besar pengikutnya, menyebarkan spektrum pada penulis-

an yang berbeda-beda tentang tradisi, tanpa mereka mengadopsi titik pandang tradisional seperti itu. Kehadiran karya-karya dan emanasi gagasan yang membangkitkan tradisi di Barat telah memiliki suatu pengaruh, dalam suatu cara tertentu, atau lainnya, terhadap sejumlah tokoh terkenal dalam lapangan intelektual dan kesarjanaan yang berbeda mencoba, termasuk sejarawan ulung bidang agama, M. Elide (terdapat dalam karya-karyanya yang lebih awal) penulis kenamaan Perancis tentang filsafat Islam, H. Corbin, sarjana dan kritisi Jerman L. Ziegler, ahli Indologi H. Zimmer, ahli mitologi J Campbell, sejarawan seni M. Schneider, filosof Perancis G. Durand, penyair Inggris kenamaan dan sarjana Kathleen Raine, dan ahli ekonomi yang kembali pada tradisi, filosof dan teologi E.C. Schumacher.[45]

Kebangkitan tradisi di Barat didasarkan pada penjelasan secara autentik doktrin-doktrin Ketimuran dan ajaran-ajaran yang juga bergema di Timur, itu sendiri tercabik oleh pemilihan tradisi milineal, akibat serangan gencar modernisme.[46] Beberapa karya penulis tradisional telah diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa Timur, membentang dari Tibet sampai Arab, dan telah menyediakan argumen-argumen intelektual melawan ajaran-ajaran modernisme, argumen-argumen yang formulasinya telah ada bagi ketidakmungkinan bagi sebagian besar Ketimuran itu sendiri, yang biasanya hanya menyadari kekuatan dari dalam yang dibawa berkenaan dengan modernisme dan sering menderita inferioritas kompleks berhadapan dengan Barat modern.[47] Tidak perlu dikatakan, bagaimanapun, di antara orang-orang Timur yang modern tersebut, yang menggenggam makna karya-karya tradisi, telah dibatasi dalam kelompok, sebagaimana dapat dilihat dengan kualitas intelektual menjawab terhadap dunia modern yang biasanya membahas dari apa yang di Timur telah dipengaruhi oleh modernisme untuk tingkat cukup besar atau dari yang tradisional, tetapi pembicaraan dunia modern sifat mereka masih diabaikan.

Penyelidikan bagi kesucian dan kebangkitan tradisi juga telah mengambil tempat dalam bagian yang luas dan terbatas, tetapi kadang-kadang caranya sangat mendalam, di luar gerakan utama bagi kebangkitan tradisi sudah terlambat. Meskipun hal itu tanpa keraguan, memasukkan akar ajaran-ajaran tradisional yang autentik di tanah Eropa, yang ditransformasikan lingkungan kosmik dan mencipta suatu pembukaan dalam sektor kosmik ini, yakni Barat, untuk

memungkinkan ajaran-ajaran tradisional menyebar ke Barat melalui sumber-sumber yang lain. Kerinduan terhadap Timur telah menarik banyak orang dalam penyelidikan, bukan pada kekayaan atau keagungan duniawi, tetapi tanah cahaya berbagai negara Timur yang membentang dari Jepang sampai Maroko, yang dari titik pandang tradisional, merupakan bagian Timur. Tidak semua penyelidikan menghasilkan dalam hubungan yang serius atau transmisi pengetahuan tradisional, bahkan ketika mungkin, telah menimbulkan penghadapan wakil autentik dari tradisi-tradisi Ketimuran.

Di sini, bagaimanapun, ada pengecualian. seperti guru-guru Jepang, Roshi Tachibana dan Hindustan seperti Sri Ramana Maharshi dan Anandomoyi Ma, telah memancarkan suatu kehadiran, begitu juga instruksi spiritual, yang telah menyebrangi laut dan daratan untuk mencapai lingkaran yang pasti di Barat. Demikian juga emanasi ajaran-ajaran guru Sufi tertentu dari bagian-bagian yang berbeda dunia Islam, telah mencapai Barat selama beberapa dekade terakhir. Lebih dari itu, wakil-wakil dari tradisi-tradisi tersebut, sama autentik dengan yang termodernkan, telah mengunjungi sebagian besar Eropa dan Amerika, yang membentang dari Vivekananda, yang me-miliki semangat misionari untuk menghadirkan versi yang dimodern-kan dari Vedanta sampai Barat, tetapi yang walaupun demikian tetap berhubungan dengan ajaran-ajaran orang suci besar India, Ramakrisna,[48] sampai penyandra profetik Jepang tentang Zen, D.T. Suzuki, pada guru-guru Budha terkenal di luar Tibet, setelah invasi China dan guru-guru Sufi yang telah singgah di Barat dengan frekwensi yang terus bertambah selama beberapa tahun yang lalu. Kesejukan ini, hubungan langsung dengan Timur yang menjadi wacana bermakna dalam kebangkitan tradisi di Barat, meskipun peranan yang dimainkan oleh Pseudogurus dan para *yogi* dalam mencipta kekacauan, yakni mencirikan dunia modern. Hal itu juga tetap sebagai fakta, bahwa bagi banyak orang ia adalah sulit, tanpa akses pada ajaran-ajaran tradisional berhubungan dengan mereka yang membangkitkan tradisi di Barat. Untuk menggenggam makna apa yang mereka temukan dalam ajaran-ajaran Ketimuran, meskipun ada pengecualian dan ada pembahasan persoalan tentang temperamen yang berbeda, memerlukan tipe-tipe berbeda tentang instruksi. Lingkungan tradisional, sebagaimana yang dilukiskan di atas, adalah seperti Intelek atau *Buddhi,* pada wilayah tradisional dan dunia modern, cukup cahaya dan kehadiran sebagai kemampuan yang

membedakan kebenaran dari kepalsuan, dan penjelasan, penjernihan dan keterpaduan dunia yang dalam perbedaan mode dan salam spiritual, termasuk karya tersebut, atau pengabdian dan cinta, fungsi sepanjang dengan jalan pengetahuan yakni memperhatikan Intelek secara *par excellence*.

Kebangkitan tradisi juga telah meliputi pada tinggkat yang sama, di samping doktrin-doktrin ketimuran, penilaian kembali tradisi Yunani klasik, meskipun tetap membutuhkan evaluasi kembali secara penuh terhadap warisan intelektual Yunani dalam cahaya tradisi. Sudah, bagaimanapun, ada kajian-kajian tentang tradisi Pythagorean-Platonik didasarkan bukan pada Renaisance dan Humanisme post Renaisance, yang mewarnai kajian filsafat Yunani di Barat sejak waktu itu, tetapi pada prespektif yang melihat ajaran Pytagorean-Platonik sebagai wujud yang berhubungan dengan tradisi universal. Penemuan skala Pytagorean oleh Von Thimus selama abad yang lalu, diikuti oleh kajian-kajian tentang harmoni oleh H. Keyser dan tahun-tahun terakhir apresiasi tentang Plato seperti filosof-filosof Pytagorean oleh E. Mc Clain dan lain-lain, menghadirkan penemuan kembali suatu elemen penting tradisi Yunani. Juga karya-karya ekstensif R.A. Schwoller de Zubicz tentang Mesir, begitu juga tentang Hermetikisme, didasarkan pada prinsip-prinsip dan sumber-sumber tradisional, terlihat mengejutkan, khususnya ketika seseorang mengatakan hal tersebut yang mengetahuinya secara personal.[50]

Kajian ini dan lainnya dalam seni dan sains yang berbeda, menghadirkan aspek lain penemuan kesucian dan kebangkitan tradisi dengan yang kita perhatikan di sini. Telah ada di tengah-tengah periode yang antitradisional ini, seni yang mencoba untuk, sekali lagi, menghubungkan seni tradisional baik awal Timur dan Barat, membentang dari kebangkitan kaligrafi sampai arsitektur, dan untuk menemukan kembali prinsip-prinsip intelektual tentang seni baik di Barat maupun Timur.[51] Elemen-elemen penting matematika tradisional, khususnya geometri, telah disusun kembali. Banyak minat terlihat di berbagai lingkungan, dalam makna sains tradisional itu sendiri, dan makna sains-sains ini sebagaimana, paling sedikit, mode-mode alternatif pengetahuan tentang realitas kosmik.

Fenomena kontemporer lain berkenaan dengan penyelidikan untuk penemuan kembali kesucian, adalah meningkatnya minat dalam mengkaji mitos dan simbol. Orang dapat mengamati banyak

perubahan dari ketika manusia seperti Frazer, yang disebut Coomaraswamy sebagai "pemotong kayu," pengkoleksian mitos tanpa minat. Dalam diri mereka, makna batin bagi minat kontemporer terlihat oleh sejumlah sarjana berbobot tentang agama dan seni, begitu juga filosof dan psikolog, dalam mitos dan simbol sebagai kunci bagi pemahaman, baik manusia tradisional maupun jalan ia menggambarkan lingkungan kosmik. Identifikasi mitos dengan yang tidak menurut kenyataan secara tegas, adalah seperti otomatisasi dalam menertibkan wacana intelektual dewasa ini, sebagaimana seabad yang lalu, walaupun demikian banyak orang sekarang telah merialisasikan mitos dan simbol terpisah dari faktor-faktor, dalam jalan yang sama bahwa ahli geologi akan membedakan kristal dari batu yang gelap, dalam kasus yang lebih besar tetap ada tanpa cahaya, yakni kristal mitos yang dapat memamerkan kualitas-kualitas riilnya. Bahwa cahaya hanya dapat datang dari suatu kehidupan tradisional yakni tanpa kajian tentang mitos dan simbol, bahkan jika diapresiasi, biasanya berkurang lagi interpretasi psikologis atau, yang terbaik, sebuah sains yang kehilangan makna spiritual. Kebangkitan studi tentang mitos dan simbol pada waktu modern pasti bermakna penyelidikan manusia kontemporer bagi suatu universe tentang makna dan kesucian tetapi, penyelidikan ini tidak dapat mencapai tujuannya, tanpa bantuan dan melalui sumber tradisi itu sendiri. Kajian mitos dan simbol sudah di transformasikan oleh cahaya dan berkah tradisional.

Cukup kuat pencarian tentang kesucian terlihat, bahkan dalam sektor-sektor tertentu, sains modern yang melambangkan pengetahuan sekuler dan memiliki keunggulan kekuatan untuk sekulerisasi dunia sejak abad XVII. Tak perlu dikatakan, bahwa tipe nalar yang telah menyerahkan diri terhadap pengetahuan sains empirik, menolak untuk melihat implikasi metafisik pada sains modern. Kenyataannya, filosof-filosof saintefik lebih bersifat dokmatik dari pada ilmuan dalam penyangkalan makna metafisika untuk penemuan-penemuan sains. Tetapi pada fisikawan sendiri, atau paling tidak beberapa tokoh utama di antara mereka, telah sering menolak saintisme dan bahkan yang disebut metode saintefik. Sebagian besar diskusi-diskusi teologi yang serius pada beberapa dekade yang lewat telah dibahas saintis daripada filosof, dan khususnya teolog, yang kelihatannya cukup paradoks, hanya tentang kelompok terakhir yang menggenggam makna hanya para saintis yang menyelidiki ke be-

lakang reduksi saintefik yang telah memainkan suatu peran dalam desakralisasi alam dan pengetahuan itu sendiri.[53]

Marilah kita melihat para fisikawan modern dengan suatu independensi pikiran dan tanpa pernah terpengaruh oleh ekstrapolasi tak ilmiah tentang sains, ke dalam pandangan yang fantastik tentang kosmos, yang kelihatan mengubah dengan luapan yang kira-kira sama sebagai peragaan busana atau hipnotis oleh daya tarik mikroskop.[54] Sebagian besar penemuan penting fisika sejak teori relativitas khusus Einstein tahun 1905 diumumkan, telah menghasilkan, tidak hanya observasi induksi atau empirik, tetapi juga mempertimbangkan aspek-aspek aestatik, penyelidikan untuk penyatuan, simetri dan harmoni. Bagaimana fisikawan terkenal mengajukan suatu teori yang mereka dukung, karena ia secara matematik menyatakan lebih "elegan?" Macam apakah penyelidikan untuk penyatuan, dalam kajian tentang hukum alam dan kenyataannya, pencapaian dataran yang sesungguhnya lebih besar atau lebih tinggi tentang penyatuan? Apakah kira-kira seruan Einstein tahun 1905 dan Dirac tahun 1929 pada simetri, secara respektif berperanan bagi teori relativitas khusus dan anti materi, lama sebelum fakta-fakta eksperimental dapat disediakan? Akhirnya bagaimana orang dapat mengevaluasi yang disebut periode Pythagorean, fisika modern menutupi era dari Bohr hingga de Braglie, ketika setiap kontribusi yang sangat penting didasarkan pada harmoni Pythagorean dan dengan pengetahuan sempurna tentang harmoni musik yang dibuat untuk fisika modern? orang dapat menginterpretasikan episode-episode ini sebagai penegasan di dalam domain fisika modern tentang prinsip-prinsip suatu tatanan metafika dan kosmologi, yang tidak dimiliki oleh sains-sains fisik itu sendiri, seperti sebuah interpretasi yang tidak melakukan ketidak-adilan terhadap fisika. Hal ini, kenyataanya, kini lebih menarik bagi sejumlah fisikawan daripada tipe yang disebut interpretasi filosofis yang mengklaim bahwa semua adalah relatif, sebab teori relatif atau kehendak bebas dibuktikan oleh prinsip indeterminasi Heisenberg. Sungguh, prinsip-prinsip tradisional tidak dapat dibuktikan melalui fisika modern, tetapi fisika ini secara meluas berhubungan dengan suatu aspek realitas, yang dapat melegitimasi sains, yang makna puncaknya dapat dicapai hanya melalui metafisika tradisional. Kenyataannya, sains ini terdapat prinsip yang diintegrasikan ke dalam bentuk pengetahuan yang lebih tinggi, hanya jika pengetahuan ini dimungkinkan dalam suatu cara, seperti

mengubah lingkungan intelektual modern dan jika sains modern menerima pembatasan yang inheren dalam premis dan asumsi-asumsinya.[55]

Aspek lain fisika modern membawa kita kembali pada makna kecerdasan dan kasadaran itu sendiri. Mengkaji sebuah partikel seperti elektron, berarti menghubungkan, dalam suatu cara yang lebih langsung daripada dalam fisika klasik, kecerdasan tentang agen yang mengetahui pada yang diketahui. Kenyataannya, dengan prilakunya sendiri elektron kelihatan memiliki semacam kecerdasan itu sendiri. Tak masalah bagaimana secara mendalam pusat materi itu ditembus, ada terlihat tatanan dan suatu keberadaan yang dapat dimengerti, yang menunjukkan penetrasi kecerdasan ke dalam setiap pusat yang disebut manifastasi material, sampai dataran pembatasan pada chaos dihubungkan, yakni yang disebut materi sederhana berhenti mengada.[56] Kesadaran manusia baru dilihat, bahkan dalam fisika, sebagai suatu bagian integral realitas ini yang para fisikawan mencoba untuk mengkaji, yang bagi Eugene Wigner, satu pendiri mekanika kuantum, menyebut kesadaran realitas absolut pertama dan realitas luar, realitas kedua.[57] Kesadaran merupakan refleksi langsung dan pancaran Intelek dan substansi pengetahuan suci yang dilihat sebagai elemen, yang dengan fisikawan tidak memilih tetapi memperhatikan, apakah misteri subyektivitas manusia dan permulaan kesadaran Ilahi dipahami dan diterima olehnya atau tidak.

Begitu juga, gagasan tentang dunia yang berdiri di luar dibandingkan dengan obyek-obyek yang secara mutlak eksklusif, yang bergerak dan berhubungan dikaji oleh fisikawan dalam tatanan yang merupakan puncak mekanik telah dipersoalkan oleh para fisikawan seperti David Bohm, yang sekarang menyatakan tentang "implikasi tata tertib," menyerupai doktrin kosmologi Ketimuran tertentu.[58] Ke-lahiran dan kematian partikel-partikel simetris dari "ketiadaan" dan menuju "ketiadaan," juga telah menantang gagasan tentang kehadiran vocum dalam sains modern. Apa yang kelihatan secara fisik sebagai kekosongan adalah sebuah lautan obyak kebajikan yang aktual, bahkan dari titik pandang fisikawi. Apa yang hadir, kelihatan sebagai kekosongan Timur jauh dan juga salah satu kosmologi Barat tradisional, daripada kevakuman fisika Newtonian. Tidak ada keajaiban yang selama tahun-tahun terakhir telah terlihat sejumlah karya-karya yang mencari untuk menghubungkan dengan fisika modern pada doktrin esoterik ketimuran, perbandingan yang sama

dengan ketiadaan fisika modern pada doktrin Budha tentang kesementaraan sesuatu,[59] yang lain gerak konstan partikel pada tarian kosmik Siwa, dan kemudian yang lain gagasan ketiadaan dan kevakuman fisika modern dengan kekosongan Taois dan konsepsi yang setara.[60] Tidak semua kajian ini menunjukkan suatu genggaman secara penuh, melibatkan doktrin ketimuran dan banyak hubungan dengan ajaran-ajaran tradisional dari titik pandang duniawi. Tetapi fakta yang ada banyak menarik, bahkan di antara fisikawan terkenal seperti Erwin Schrodinger, Carl Friedick Van Weizacker, Wigner dan Bohm, begitu juga banyak yang lain, dalam ajaran kosmologi dan metafisika ketimuran menambahkan suatu percobaan, bahkan di dalam fisika, yang merupakan jantung sains modern, bagi kesucian dan pandangan dunia yang melambangkan reduksionisme sains kuantitatif yang menjatuhkan terhadap sifat realitas seperti itu.[61] Tidak ada keraguan bahwa ketika alam tidak dibuat manusia, tetapi datang dari sumber suci atau kesucian seperti itu, jika pembatasan-pembatasan tempat terhadapnya oleh desakralisasi mode pengetahuan yang digerakkan, yang suci akan memanifestasikan diri pada persetujuannya. Cahaya tidak dapat berhenti pada eksistensi dalam dirinya sendiri. Kosmos kelihatan telah menjadi gelap, pernyataan spritual, hanya karena kerudung *opacity* keadaan sekitar yang humanitas partikuler menyebutnya modern. Secara aktual banyak yang mencoba ke belakang ilmuawan reduksionis dan mengantarkan dunia non materialistik untuk dikaji, sekalipun tanpa disadari, untuk menemukan kesucian sekali lagi penyelidikan tersebut tidak berhasil sebagai akibat keberadaanya yang terpotong dari tradisi, yang benar-benar sumber kesucian yang berada pada setiap pusat agama oleh kebajikan, yakni pesan bahwa wahyu besar lain yang merupakan kosmos dapat menjadi menyeluruh dan sangat bermakna dalam suatu cara yang operatif.

Perhatian bagi kesucian diamati, bahkan dalam suatu cara yang lebih terbuka pada minat sesamanya, dalam ekologi dan konservasi alam. Meskipun karena penyia-nyiaan elemen spiritual yang merupakan faktor esensial dalam penghematan kosmos, banyak ekolog memperhatikan telah membiarkan melahirkan akibat, sampai kesadaran akhir interrelasi di antara semua wujud kehidupan sekarang di tekankan, bahkan oleh para ilmuwan agnostik, membawa sekali lagi argumen untuk penemuan kesucian, sekalipun perlunya metafisika tentang alam tidak biasanya tersedia atau diabaikan.[62] Sebagai

contoh hipotesis-hipotesis Gaia, yang melihat bumi tidak sebagai kompleksitas yang mati, komponen material yang secara aksiden mendukung kehidupan dan bagaimanapun mendapatkan temperatür yang tepat untuk membuat kehidupan menjadi mungkin bagi "ratusan juta" tahun, tetapi sebagai wujud yang hidup, yang ia sendiri mengontrol kondisi berbagai elemen seperti udara, yang diasosiasikan dengan kehidupan, dicelupkan dengan makna metafisika.[63] Tidak hanya nama dewa-dewa Yunani bagi bumi, yang teori ini menyadari, tapi doktrin tradisional, yakni bumi sebagai binatang besar yang sudah dinyatakan Plato dalam *Timaeus* dan diulangi oleh sejumlah filosof dan ilmuawan abad pertengahan di dunia Islam, Yahudi maupun Kristen. Ia juga sebuah gema doktrin tradisional pengorbanan manusia premordial pada permulaan proses kosmogonis, apakah yang ditemukan hipotesis Gaia tentang latar belakang saintifik secara murni, disadari atau tidak.

Ada sejumlah karya ilmuwan yang serius berkenaan dengan persoalan-persoalan ekologis, yang merealisasikan bahwa alam semesta lebih besar dari bagian-bagiannya, yang menyelidiki kesemestaan tak dapat dipisahkan dari penyelidikan tentang kesucian. Pendiri New Alchemy Institute di Cape Cod, salah satu lembaga paling penting semacam ini di Amerika, yang ia sendiri memiliki reputasi sebagai ilmuwan sekaligus menyatakan pada kami, bahwa bagaimanapun melalui kajian ekologi ini kesucian dapat dimasukkan kembali ke dalam pandangan dunia sains kontemporer.[64] Ada banyak ilmuwan yang sedang mengusahakan dalam berbagai macam kajian ekologis, menegaskan titik pandangnya,[65] sementara yang lain menerima realitas tesis ini, sekalipun mereka menghindari pemakaian kata suci.

Dalam bidang sains yang lain, khususnya neurologi dan kajian tentang otak, sekali lagi ada di antara ilmuwan ternama yang menolak untuk mereduksi manusia pada sebuah mesin yang rumit atau prilaku yang ditentukan secara mekanik, sebagaimana dugaan psikolog tertentu, yang menegaskan realitas pikiran melawan pandangan filosof-filosof positif tertentu seperti Ryle dan Ayer yang menyelidiki bahkan pemaknaan istilah pikiran.[66] Penegasan tentang pikiran atau kesadaran bebas pada perangkat materialnya yang merupakan otak, masih ada aspek penyelidikan lain bagi kesucian dan penghindaran reduksionalisme yang menutup pintu untuk wewangian suci di dalam ruang kehidupan manusia kontemporer. Itulah

mengapa semua macam penyelidikan menghasilkan, dalam lapangan para psikologi, untuk menunjukkan independensi pikiran dari materi atau bahkan fotografi Kirlian mengembangkan secara khusus di Rusia, yakni studi langsung tentang penyelidikan spiritual yang, menempatkannya agak sedikit problematik, semua indikasi alasan keagamaan terhadap penemuan kembali kesucian dalam dunia yang didominasi oleh penekanan terhadap fenomena dan kesalahan umum tentang kekurangan untuk membedakan antara Spirit dengan psikis.

Penyelidikan tentang kesemestaan telah memanifestasikan dirinya juga dalam kedokteran dan sains lainnya, yang berkenaan dengan tubuh manusia, termasuk penemuan kembali makna spiritual tentang tubuh.[67] Memperhatikan kedokteran secara lebih luas, makanan-makanan alamiyah, sifat ritmik badani, dan semacamnya, meskipun semua kegemukan dan eksploitasi komersial, menghadirkan suatu hasrat untuk kembali pada harmoni premordial manusia dengan alam lingkungannya, yakni makhluk yang diciptakan Tuhan adalah pertunjukan Kebijaksanaannya, Kekuasaan-Nya dan berisi kehadiran suci. Itulah mengapa bagi banyak orang, tipe perhatian ini telah menjadi sebuah "agama" secara khusus yang menarik keberadaan mereka yang lebih luas, seolah-olah ia dapat memuaskan bahkan kebutuhan mereka untuk kesucian seperti itu.[68]

Meskipun psikoanalisa modern benar-benar merupakan parodi bagi psikologi tradisional, dan psikoterapi berhubungan dengan transformasi spiritual tentang jiwa, orang mengamati makin bertambahnya, dalam tahun-tahun terakhir, usaha untuk membuka jalan dari bentukan Freud dan juga Jung, yang telah kehilangan pamor terhadap disiplin ini dan untuk menukar kembali teknik-teknik tradisional tentang penyakit-penyakit jiwa.[69] Ini adalah pembahasan suatu wilayah yang sangat berbahaya, yang akhirnya hanya Tuhan yang berhak menjelaskan jiwa manusia, yakni termasuk Dia sendiri. Tanpa proteksi tradisi, aplikasi teknik-teknik tradisional adalah sangat berbahaya. Meskipun demikian, usaha yang ada sekarang membuat untuk mematahkan paling tidak tipe agnostik dan ateistik tentang psikoanalisa yang telah merata di Barat selama abad ini, dan mengkaji sains-sains tradisional tersebut tentang jiwa yang merupakan sauh atau jangkar dalam pengetahuan suci, dan melihat wujud jiwa dalam pengawinannya dengan Spirit.[70] Sekali lagi dalam usaha ini, orang dapat mengamati pencarian untuk penemuan kem-

bali kesucian jikalau di sini, sebagaimana dalam wilayah-wilayah lain, pencarian tidak selalu berhasil dan mampu menemukan suatu sains yang dapat dengan selamat menjelaskan problem-problem yang lebih mendalam tentang jiwa dalam suatu jalan, di mana jiwa dapat dilindungi dari pengaruh kegelapan psikis yang lebih rendah.

Sejauh filsafat diperhatikan, arus utama pemikiran Eropa dan Amerika telah didominasi secara sempurna oleh desakralisasi pengetahuan yang dibahas lebih awal, yang direduksi pada salah satu logika atau irrasionalisme yang didasarkan pada kegelisahan, keputus-asaan dan semacamnya. Meskipun demikian, di samping ajaran-ajaran utama Angglo-Saxon, Posivitisme Amerika, Eksistensialisme kontinental dan filsafat Existenz, telah hadir dalam tahun-tahun terakhir ini sekelompok filosof Barat, yang memperhatikan secara esensial kebangkitan filsafat tradisional bahkan metafisika. Tokoh-tokoh seperti G. Darand di Perancis dan F. Brunner di Switzerland menghadirkan kembali semacam tendensi, sebagaimana banyak disebut filosof Perancis "Lesnovveavx philosopphes." Setelah beberapa tahun beroperasi terhadap bukti-bukti klasikal untuk eksistensi Tuhan sebagai wujud yang tak berarti, di sini telah muncul sekali lagi, selama satu atau dua dekade terakhir, pemikir-pemikir tertentu yang menguji kembali bukti-bukti klasikal dan mencoba membangkitkan apa yang dimaksudkan untuk teologi alam.[71] Pada pengrusakan karakter suci pengetahuan dan pemisahan antara Intelek dengan nalar, seperti kesadaran tentang kemampuan-kemampuan intelektual pikiran, sekalipun ia ada dalam suatu cara yang parsial, adalah dalam jalannya yang lain mengindikasikan gerakan bidang-bidang tertentu untuk penemuan kembali kesucian.

Seiring dengan ini dan sejumlah gerakan kontemporer yang lain dalam seni, sains dan filsafat, yang juga disebutkan di sini, juga mengembil tempat, dalam berbagai bagian dunia Barat dan khusus-nya di Amerika. Penyebaran agama-agama ketimuran dan khusus-nya mistik mereka yang membentang dari transmisi autentik tradisi sampai pemalsu yang kejam, hanya mengingatkan salah satu ramalan Kristus tentang nabi-nabi palsu yang bangkit di akhir zaman. Di sini juga telah kelihatan semacam fenomena mistisisme yang membuat orang mabuk, alamiah bahkan *black magic*, pemberian teknik meditasi di luar konteks tradisi mereka, dan semua macam eksperimen membingungkan dan tawaran pengalaman-pengalaman dunia mogok makan, bagi sesuatu yang dapat memungkinkannya,

mematahkan batas-batas lingkungan untuk pengalaman yang tidak biasa.[72]

Akhirnya sebuah kata yang harus dikatakan tentang penyelidikan untuk membangkitkan dimensi-dimensi tertentu yang lenyap atau terlupakan dalam tradisi Kristus itu sendiri dan untuk menemukan kehadiran suci di dalam kehidupan dan pemikiran mereka yang, meskipun secara nominal Kristen, memiliki tradisi yang hidup, yang secara pasti memungkinkan untuk pemulihan. Meskipun beberapa dekade yang lewat kenyataannya telah mengambil tempat badan utama Gereja di Barat, yang mencampurkan modernisme ke dalam pusat agama itu sendiri. Meskipun demikian semua gagasan anti-tradisional yang telah memperoleh penerimaan bahkan dalam lingkungan keagamaan ortodoks sampai tempo hari, di sini telah dicoba untuk membuat kebutuhan teknik meditasi dan doktrin metafisika yang dilukiskan dari tradisi-tradisi tertentu, tradisi Kristen dalam penyesuaian dengan alam yang bermakna, ditemukan di berbagai tempat. Ada yang menganggap diri mereka sendiri "Indian Amerika atau Kristen Budha," tanpa meletakkan pada semua makna untuk kemunduran yang sempurna.[73] Ada juga yang mencari sumber spiritualitas Ortodoks, yakni doktrin dan metode sapiensial tentang realisasi yang telah memperoleh lebih utuh sementara, dalam setiap peristiwa ketika banyak teolog Barat mengenalkan sekularisme ke dalam benteng agama itu sendiri, ada suatu kebangkitan yang menakjubkan pada minat dimensi sapiensial dan mistik tradisi Kristen. Di Amerika paling tidak, penyelidikan untuk kesucian dalam tradisi ketimuran kelihatan pasca perang dunia, khususnya tahun 1960-an, sekarang telah kembali pada sesuatu yang lebih besar dan luas untuk berusaha menemukan tradisi Kristen itu sendiri, khususnya aspek-aspek tersebut yang telah lenyap atau mengalami kemunduran setelah abad-abad pertengahan.[74] Terhadap suatu perluasan tertentu juga tendensi yang sama, dapat diamati di antara orang-orang Yahudi yang tersekulerkan. Tentu saja dalam hal ini, sebagaimana dalam cara pemujaan dan sekte-sekte, di sana juga telah ada, dari titik pandang tradisional semua macam pernyataan yang dilebih-lebihkan, pretensi-pretensi yang salah, dan usaha pada sintesis yang tidak lebih daripada penggabungan yang tidak dapat kecuali merusak integritasaanya, kini lebih menarik bagi sejumlah fisikawan daripada tipe yang disebut interpretasi filosofis yang mengklaim bahwa semua adalah relatif, sebab teori relatif atau kehendak bebas di-

buktikan oleh prinsip indeterminasi Heisenberg. Sungguh, prinsip-prinsip tradisional tidak dapat dibuktikan melalui fisika modern, tetapi fisika ini secara meluas berhubungan dengan suatu aspek realitas, yang dapat melegitimasi sains, yang makna puncaknya dapat dicapai hanya melalui metafisika tradisional. Kenyataannya, sains ini terdapat prinsip yang diintegrasikan ke dalam bentuk pengetahuan yang lebih tinggi, hanya jika pengetahuan ini dimungkinkan dalam suatu cara, seperti mengubah lingkungan intelektual modern dan jika sains modern menerima pembatasan yang inheren dalam premis dan asumsi-asumsinya.[55]

Aspek lain fisika modern membawa kita kembali pada makna kecerdasan dan kasadaran itu sendiri. Mengkaji sebuah partikel seperti elektron, berarti menghubungkan, dalam suatu cara yang lebih langsung daripada dalam fisika klasik, kecerdasan tentang agen yang mengetahui pada yang diketahui. Kenyataannya, dengan prilakunya sendiri elektron kelihatan memiliki semacam kecerdasan itu sendiri. Tak masalah bagaimana secara mendalam pusat materi itu ditembus, ada terlihat tatanan dan suatu keberadaan yang dapat dimengerti, yang menunjukkan penetrasi kecerdasan ke dalam setiap pusat yang disebut manifastasi material, sampai dataran pembatasan pada chaos dihubungkan, yakni yang disebut materi sederhana berhenti mengada.[56] Kesadaran manusia baru dilihat, bahkan dalam fisika, sebagai suatu bagian integral realitas ini yang para fisikawan mencoba untuk mengkaji, yang bagi Eugene Wigner, satu pendiri mekanika kuantum, menyebut kesadaran realitas absolut pertama dan realitas luar, realitas kedua.[57] Kesadaran merupakan refleksi langsung dan pancaran Intelek dan substansi pengetahuan suci yang dilihat sebagai elemen, yang dengan fisikawan tidak memilih tetapi memperhatikan, apakah misteri subyektivitas dicoba untuk membuat kebutuhan teknik meditasi dan doktrin metafisika yang dilukiskan dari tradisi-tradisi tertentu, tradisi Kristen dalam penyesuaian dengan alam yang bermakna, ditemukan di berbagai tempat. Ada yang menganggap diri mereka sendiri "Indian Amerika atau Kristen Budha," tanpa meletakkan pada semua makna untuk kemunduran yang sempurna.[73] Ada juga yang mencari sumber spiritualitas Ortodoks, yakni doktrin dan metode sapiensial tentang realisasi yang telah memperoleh lebih utuh sementara, dalam setiap peristiwa ketika banyak teolog Barat mengenalkan sekularisme ke dalam benteng agama itu sendiri, ada suatu kebangkitan yang menakjubkan

pada minat dimensi sapiensial dan mistik tradisi Kristen. Di Amerika paling tidak, penyelidikan untuk kesucian dalam tradisi ketimuran kelihatan pasca perang dunia, khususnya tahun 1960-an, sekarang telah kembali pada sesuatu yang lebih besar dan luas untuk berusaha menemukan tradisi Kristen itu sendiri, khususnya aspek-aspek tersebut yang telah lenyap atau mengalami kemunduran setelah abad-abad pertengahan.[74] Terhadap suatu perluasan tertentu juga tendensi yang sama, dapat diamati di antara orang-orang Yahudi yang tersekulerkan. Tentu saja dalam hal ini, sebagaimana dalam cara pemujaan dan sekte-sekte, di sana juga telah ada, dari titik pandang tradisional semua macam pernyataan yang dilebih-lebihkan, pretensi-pretensi yang salah, dan usaha pada sintesis yang tidak lebih daripada penggabungan yang tidak dapat kecuali merusak integritas tradisi tersebut.

Ketika orang memandang melampaui pola yang kompleks ini, yang merupakan kehidupan keagamaan manusia kontemporer dalam menyelidiki penemuan kembali yang suci, kebangkitan tradisi di Barat bahkan telah mencapai maknanya yang tertinggi, untuk penyadaran pengetahuan tentang tatanan prinsip penyediaan kriteria bagi pembedaan benih gandum dari sekam, kebenaran dari kesalahan, dan khususnya kepalsuan. Ada tiga kategori kepalsuan tradisi atau kontra tradisi yang dimulai untuk memainkan suatu peran yang lebih besar dalam dunia modern.[75] Bangkitnya minat terhadap penemuan kembali kesucian hanya akan bermakna dan operatif dalam dasar tradisi yang merupakan "apa yang mengikatkan semua hal insani kepada kebenaran Ilahi."[76] Sebaliknya penyelidikan yang terfragmentasi, menyederhanakan ajaran-ajaran tradisional, pencarian bagi kesucian dan bahkan permainan dengan simbol-simbol dan doktrin, yang asalnya suci tanpa dedikasi yang penuh kepada ke-sucian, dapat mengalami aberasi daripada makna yang integral, bahkan mengarah ke *cheos* dan berantakan. Tetapi, jika membawa dalam matriks tradisi, penyelidikan kesucian dapat diamati dalam berbagai domain kehidupan kontemporer dan pemikiran dapat berperan untuk mengukuhkan kembali Kebenaran yang juga berada di pusat wujudnya. Seperti rehabilitasi yang benar-benar merupakan kebangkitan dapat mengambil tempat, paling tidak, bagi tipe manusia yang memiliki makna batin senantiasa menyeru untuk memanggil kesucian. Dan pada pusat panggilan ini dapat di temukan *scientia sacra* yang dapat dipisahkan dari tiap substansi dan akar

kecerdasan yang merupakan fondasi tradisi, "sains suci" yang pencapaiannya adalah *raison d'etre* eksistensi manusia. ●

Catatan kaki

[1]Ia sangat terkenal, sebagaimana juga banyak disebut teolog radikal yang berdampingan dengan Nietzsche dalam apa yang disebut "kematian Tuhan" agar tidak kembali ke balik penjelasan yang sedang beredar, meskipun apa yang dapat diterima dari interpretasi teolog nihilisme dewasa ini adalah penjelasan tentang pernyataan Meister Eckhart, "lebih engkau mengutuk lebih engkau memuji Tuhan," dan Gospel menyatakan, "fitnah harus membutuhkan kemenjadian tetapi sengsara sampai pada yang membawanya." Sebagaimana telah dinyatakan, banyak sosiolog telah memprediksikan kontinuisasi gerakan sekulerisasi di dunia modern sebagai penegasan alamiah dari titik pandang sekulernya. Tendensi ini sudah dinyatakan lebih dalam sosiologi daripada teologi tentang awal disiplin yang disebut sosiologi. Bahkan di antara sosiolog ada, seperti P. Berger, yang menjelaskan bahwa dari titik pandang sosiologis ada alasan untuk mempercayai secara supernatural dan pencarian bagi kehendak suci yang terus bertahan bahkan dalam masyarakat modern. Berger menambahkan, bagaimanapun, bahwa "apa yang bersifat supernatural itu ada, atau kembali, realitas yang berarti menemukan mereka sendiri dalam status minoritas, lebih tepat lagi, sebuah *cognitive minority* —sebuah konsekuensi yang sangat penting dengan implikasi pencapaian yang jauh." P. Berger, *A Rumor of Angels*, hal. 7.

[2]Lihat Faivre, *L'Esoterisme au XVIIIe siecle*, hal. 171.

[3]Eliade menjelaskan alasan mengapa disebut "Renaisance kedua" ini tidak mendapat tempat: "Tetapi 'Renaisance' tidak terjadi hanya dengan alasan sederhana bahwa studi tentang Sansekerta dan bahasa Timur lainnya tidak berangkat di belakang lingkungan filosof dan sejarawan, sementara, selama Renaisance Italia, Yunani dan Latin dikaji tidak hanya oleh ahli gramatika dan humanis tetapi juga sastrawan, seniman, filosof, teolog dan cendekiawan." "Crisis and Renewal in History of Religions," *History of Religions* 5/1 (*Summer* 1965): 3.

Kita dapat menambahkan bahwa, pertama dari semuanya, Tradisi Timur tidak mungkin dapat dibawa berkenaan dengan renaisance, jika dengan renaisance itu berarti bahwa anti tradisional melawan tradisi Kristen, yakni sumber dari hampir apa yang mencirikan dunia modern dan yang menandakan titik permulaan peradaban Barat dari keterlengahan dunia; dan kedua, Renaisance Eropa telah jatuh, sebuah penemuan suatu dunia baru biaya lenyapnya sebuah surga dan karena itu dalam penegasan dengan aliran menurun lingkaran kosmik, sementara "renaisance" tradisional akan mengimplikasikan restorasi pada dataran tinggi melawan aliran menurun arus sejarah waktu. Dalam berbagai kasus, restorasi tradisional, yang kenyataannya benar-benar memiliki suatu renaisance, tidak mungkin mengambil tempat melalui pener-

jemahan teks-teks itu sendiri dengan absensinya pengetahuan autentik yang memungkinkan pemahaman yang tepat terhadap teks-teks tersebut.

[4]Terjemahan Upanisad oleh Anquetil Duperron ke dalam Latin dari bahasa Persia *Sirr-i akbar* secara khusus penting untuk mengantarkan Eropa abad XIX kepada teks-teks suci yang secara murni memiliki ciri metafisik. Hal ini menarik untuk dicatat bahwa karya mendasar ini, dihadirkan oleh penerjemah ke Napoleon pada tahun 1804, yakni dari terjemahan Parsi era ratu Mogul Dara Sukuh, terjemahan ini dihasilkan di Benares pada abad XI/XVII yang dengan sendirinya menghasilkan penjelasan yang terkenal antara dimensi esoteris Islam dan Hindu. Lihat D. Shayegan, *Hindouisme et Soufisme, les relations de ;'Hindouisme et du Soufisme d'apres le "Majma al-bahrayn" de Dara Shokuh*, Paris, 1979.

[5]Sejarah pandangan Orientalisme dan Barat terhadap berbagai tradisi Timur telah dihubungkan dengan berbagai karya, Lihat, sejauh dunia Islam diperhatikan, misalnya, N. Daniel, *Islam, Europe and Empire*, London, 1966; Y. Moubarac, *Recherches sur la pensee chretienne et l'Islam dans les temps modernes et a l'epoque contemporaine*, Beirut, 1977; dan J. Fuck, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, 1955.

[6]Lihat A. M. Schimmel (ed.), *Orientalische Dichtung in den Ubersetzung Friedrich Ruckerts*, Bremen, 1963. Dalam pengantarnya pembahasan editor pengaruh Timur terhadap Barat dan khususnya literatur Jerman.

[7]Tentang Goethe dan Timur lihat Taha Hussein Bey, "Goethe and the East," dalam *Goethe: UNESCO's Hommage on the Occasion of the Two Hundredth Anniversary of His Birth*, Paris, 1949, hal. 167-79; F. Strich, *Goethe und die Weltliteratur*, Bern 1957, khususnya "Die Offnende Macht des Orients," hal. 154-70; H. H. Schaeder, "Goethes Erlebnis des Ostens," dalam *Vierteljahrschrift des Goetheges*. 2 (1937): 125-39; dan H. Kruger, *Weltend, Goethe und der Orient*, Weimar, 1903.

[8]Tentang makna karya ini lihat K. Vietor, *Goethe the Poet*, "West-Eastern Divan," hal. 219-30.

[9]*Goethe's Reineke Fox, West-Eastern Divan, and Achilleid*, terj. awalnya materi ini oleh A. Rogers, London, 1890, hal. 199-200.

[10]Khidir atau "nabi Hijau" mewakili suatu fungsi inisiatik dalam tradisi Islam yang mirip dengan Elias dalam Judaisme. Khidir (atau Khadir) dianggap sebagai wali sumber kehidupan yang dari titik pandang sapiensial menyimbolkan air pengetahuan suci. Tentang Khidir dan ikonografinya dalam Islam lihat A. K. Coomaraswamy, "Khwaja Khadir and the Fountain of Life, in the Tradition of Persian and Mughal Art," *Ars Islamica* 1 (1934): 173-82.

[11]Lihat G. M. Harper, *The Neoplatonism of William Blake*, Chapel Hill, N. C., 1961, hal. 3.

[12]Tentang Platonisme di Inggris lihat E. Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, terj. J. P. Pettegrove, London, 1953, berkenaan dengan awal Platonis Cambridge sampai abad Penalaran; dan J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, London, 1931, yang bagaimanapun

mengabaikan tokoh penting tertentu termasuk Taylor.

[13]Tentang Thomas Taylor dan tulisan-tulisannya lihat K. Raine dan G. M. Harper (eds.), *Thomas Taylor the Platonist: Selected Writings*, Printeon, 1969.

[14]Tentang bibliografi Taylor lihat W. E. Axon dan J.J. Welsh, *A Bibliography of the Works of Thomas Taylor, the Platonist*, Westwood, N.J., 1975.

[15]Kathleen Raine telah menyusun sejumlah buku tentang Blake tetapi yang terpenting, sejauh ajaran tradisional diperhatikan, adalah *Blake and Tradition*, 2 vol., Princeton, 1968.

"... bagi Blake sendiri, tak kurang daripada Ellis dan Yeats, kelihatan memiliki sumber rahasia yang tak dibuka, seperti pengetahuan tentang Misteri kuno yang hanya dapat ditangkap di antara inisiatik rahasia. Ia mulai memahami bahwa Misteri tersebut ditemukan prinsip yang tertata —Saya tahu sekarang bahwa kunci bagi mereka yang mencoba adalah metafisika tradisional dengan bahasa pengiringnya wacana simbolik." Ibid., hal xxv-xxvi.

[16] Ada yang menarik bahwa Blake telah menunjukkan sarjana-sarjana Timur yang telah mencurahkan sejumlah karya kesarjanaan kepadanya. Lihat, misalnya, A. A. Ansari, *Arrows of Intellect; A Study in William Blake's Gospel of the Imagination*, Aligarh, 1965; dan Gh. Sabri Tabrizi, *The "Heaven" and "Hell" of William Blake*, London, 1973. A. K. Coomaraswamy, dan A. J. Penty (ed.), *Essays in Post-Industrialism: A Symposium in Prophecy*, London, 1914, hal. 33 dan seterusnya yakni "Blakean" secara mendalam. Coomaraswamy juga meneruskan untuk menjelaskan Blake secara mendalam melalui karya terakhirnya. Lihat R. Lipsey, *Coomaraswamy 3: His Life and Work*, Princeton, 1977, hal. 105 dan seterusnya.

Tentang Blake dan doktrin tradisional perihal seni sebagaimana dijelaskan oleh Coomaraswamy, Schuon dan Burckhardt lihat B. Keeble, "Conversing with Paradise: William Blake and the Traditional Doctrine of Art," *Sophia Perennis* 1/1 (*Spring* 1975): 72-96.

[17]F. I. Carpenter, *Emerson and Asia*, Cambridge, Mass., 1930, hal. 27; lihat juga A. Christy, *The Orient in American Transcendentalism; a Study of Emerson, Thoreau and Alcott*, New York, 1932; dan W. Staebler, *Ralph Waldo Emerson*, New York, 1973. Lihat juga E. Zolla, "Naturphilosophie and Transcendentalism Revisited," *Shopia Perennis* 3/2 (*Autumn* 1977): 65-94.

[18]Lihat Swami Paramananda, *Emerson and Vedanta*, Boston, 1918; dan Carpenter, op. cit.

[19]Tentang Emerson dan sastra Persia lihat J. D. Yohannan, "Emerson's Translations of Persian Poetry from German Sources," *American Literature* 14 (Jan. 1943): 407-20. Lihat juga M. A. Ekhtiar, *From Linguistics to Literature*, Tehran, 1962 pt. 2.

[20]Beberapa orang telah menerima pengetahuan dari Taois dan sumber Timur Jauh lainnya, seperti A. de Pourvourville, dikenal sebagai Matgioi, penulis terkenal *La Voie rationnelle*, Paris, 1941, dan *La Voie metaphisique*, Paris, 1936; dan dari lingkungan esoterik Islam lainnya, seperti 'Abd al-Hadi, yang menerjemahkan ke dalam bahasa Perancis karya terkenal *Risalat al-*

ahadiyyah (Treatise on Unity) Ibn 'Arabi. Lihat *Le Traite de l'Unite dit d'Ibn Arabi*, Paris, 1977, hal. 19-48.

[21]Banyak karya dan kajian yang muncul tentang Guenon, yang terbesar berada dalam bahasa ibunya, Perancis. Lihat, misalnya, J. Marcireau, *Rene Guenon et son oeuvre*, Paris; 1946; P. Chacornac, *La Vie simple de Rene Guenon*, Paris, 1958; P. Serant, *Rene Guenon* Paris, 1953; L. Meroz, *Rene Guenon ou la sagesse initiatique*, Paris, 1962; dan J. Tourniac, *Propos sur Rene Guenon*, Paris, 1973, dan *Planete plus (L'homme et son message-Rene Guenon)*, Paris, 1970. Sebagian dari karya tersebut, seperti P. Chacornac, misalnya, adalah reliable dan memiliki ciri tradisional, dan yang lain bersifat problematik.

Sedangkan studi-studi autentik tradisional dan komentar terhadap Guenon lihat A. K. Coomaraswany, "Eastern Wisdom and Western Knowledge " *Bugbear of Literacy;* M. Pallis, "A Fateful Meeting of Minds: A. K. Coomaraswamy and R. Guenon," dalam *Studies in Comparative Religion, Summer-Autumn*, 1878, hal. 88-176; F. Schuon, "Definitions," *France-Asie*, no. 80 (Jan. 1953): 1161-64. Ada sejumlah artikel lain, oleh beberapa penulis tradisional, tentang Guenon dalam masalah ini yang didedikasikan untuk mengenangnya; dan G. Eaton, "Two Traditionalists," dalam karyanya *The Richest Vein*, London, 1949.

[22]Dua buah karya utamanya dalam bidang ini adalah *Le Theosophisme-histoire d'une pseudo religions*, Paris, 1921; dan *L'Erreur Spirite*, Paris, 1923. *Apercus sur l'initiation*, Paris, 1980; dan *Initiation et realisation spirituelle*, Paris, 1952.

[23]Banyak karya Guenon yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, tetapi sebagian besar tetap tersedia hanya dalam asli Perancis. Terjemahan ke dalam bahasa Inggris tersebut termasuk: *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines, Man and His Becoming According to the Vedanta*, terj. R. Nicholson, London, 1945; *Crisis of the Modern World*, terj. M. Pallis dan R. Nicholson, London, 1962; *Symbolism of the Cross*, terj. A. Macnab, London, 1958; *East and West*, terj. W. Massey, London, 1941; *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*, terj. Lord Northbourne, London, 1953; dan *Oriental Metaphysics* dalam Needleman (ed.), *The Swoord of Gnosis*. Sejumlah artikelnya juga telah diterjemahkan dan dipublikasikan umumnya di *Studies in Comparative Religion*.

[24]Lihat, misalnya, "Sacred and Profane Science," dalam karyanya *Crisis of the Modern World*, hal. 37-50 (juga terj. A. K. Coomaraswamy, *Visva-Bharati Quarterly* 1 [1935]: 11-24).

[25]Ia berprestasi dalam tugas ini dalam lapangan kalkulus yang sangat kecil yang prinsip-prinsipnya ia hubungkan dengan prinsip yang lebih universal dari tatanan metafisika. Lihat karyanya *Les Principes du calcul infinitesimal*, Paris, 1946.

[26]Lihat, misalnya, *The Symbolism of the Cross*, dihubungkan dengan simbolisme metafisik tentang ruang dan pola geometri dan *La Grande triade*, Paris, 1980, yang banyak dihubungkan dengan simbolisme alkemi sepanjang

dengan metafisika.

[27]Sebuah contoh tentang tipe orientalisme ini adalah karya-karya L. Massignon, ahli Islam terbesar di Perancis, yang karya-karyanya tidak hanya penting dari titik pandang murni kesarjanaan, tetapi juga menjelaskan dalam suatu penjelasan autentik aspek-aspek penting tertentu tradisi Islam.

[28]Ia dibayar tak kurang dari penilaian terhadap aspek-aspek tertentu Kristen dan juga Budhisme dan kenyataannya dihubungkan dengan penilaiannya tentang Budhisme lebih awal, yang dari titik pandang Brahmanik secara eksklusif, seperti sebuah hasil dari hubungannya dengan Coomaraswamy dan Marco Pallis. Ini adalah suatu instansi luarbiasa tentang perubahan pandangan dalam tulisan-tulisan Guenon yang orang dapat memeriksa sebuah revisi berkenaan dengan masalah khusus.

[29]Marco Pallis, sendiri membedakan penulis tradisional, menulis berkenaan dengan Coomaraswamy: "Seorang genius intelektual menggambarkan dengan baik orang ini dimana manusia Timur dan Barat menyatu bersama, kerena ayahnya bertalian darah dengan keluarga Tamil yang terpandang di Sri Langka sementara ibunya berasal dari keluarga aristokrat Inggris. Seorang yang sangat kuat ingatannya dengan bahasa-bahasa, baik klasik maupun kontemporer yang menggambarkan prasyarat ratu ini di antara sejumlah sarjana. Dalam masalah pemeriksaan acuannya Coomaraswamy adalah sangat cermat dimana Guenon adalah kebalikannya" M. Pallis, "A Fateful Meeting of Minds: A. K. Coomaraswamy and R. Guenon," hal. 179.

[30]Tentang tulisan-tulisannya lihat R. Ettinghausen, "The Writings of Ananda K. Coomaraswamy," *Ars Islamica* 9 (1942): 42-125; dan R. Lipsey, *Cooma-raswamy,* hal. 293-304. Sebuah karya bibliografi tentang Coomaraswamy dibuat R. P. Coomaraswamy, sementara J. Crouch telah menyempurnakan suatu penjelasan bibligrafi mendetail yang segera dipublikasikan.

Sedangkan karya-karya tentang Coomaraswamy itu sendiri ada yang penuh biografi oleh R. Lipsey, *Coomaraswamy,* dan P. S. Sastri, *Ananda K. Coomaraswamy,* New Delhi, 1974, dan sejumlah karya yang didedikasikan kepadanya dan berisi sketsa, testimoni dan sebagainya. Di antaranya adalah karya-karya S. Durai Raja Singham berisi kekayaan informasi bibliografik begitu juga testimoni. Misalnya, karyanya *A New Planet in Thy Ken: Introduction to Kala-Yogi Ananda K. Coomaraswamy,* Kuantan, Malaya, 1951; juga *Hommage to Ananda K. Coomaraswamy: A Garland of Tributes,* Kuala Lumpur, 1948; *Hommage to Ananda K. Coomaraswamy (A Memorial Volume),* Kuala Lumpur, 1952; dan *Remembering and Remembering Again and Again,* Kuala Lumpur, 1974. Lihat juga K. Bhārata Iyer (ed.), *Life and Thought,* London, 1947; dan R. Livingston, *The Traditional Theory of Literature,* Minneapolis, 1962. Lihat juga *Sophia Perennis* 3/2 (1977), didedikasikan kepada Coomaraswamy dan dicurahkan untuk "Tradisi dan Seni" termasuk artikel W. N. Perry tentang Coomaraswamy dan Guenon dan sebuah penggalan puisi oleh puitikus kontemporer yang dapat inspirasi dari doktrin-doktrin tradisional. Puitikus seperti Kathleen Raine, Peter Wilson, Peter Russell, Cristina Campo dan Philip Sherard. Akhirnya, lihat karya paling mutakhir M. Bagchee, *Ananda Coomaraswamy,*

A Study, Varanasi, 1977.

[31]Pada awalnya dipublikasikan di *Motive*, Mei 1944, dan yang muncul belakangan sebagai bab 3 karyanya *Bugbear of Literacy.*

[32]H. Smith, pernyataan di buat pada kesempatan publikasi terjemahan Inggris karya Schuon *Logic and Transcendence* dan terbit akhir 1975 edisi *paperback* karya ini.

[33]Karya-karya Schuon termasuk *De l'unite transcendante des religions*, Paris, 1979; *L'Oeil du coeur*, Paris, 1974; *Prepectives spirituelles et faits humains*, Paris, 1953; *Sentier de gnose*, Paris, 1957; *Castes et races*, Paris, 1979; *Les Stations de la sagesse*, Paris, 1958; *Images de l'esprit*, Paris, 196 ; *Comprendre l'Islam*, Paris, 1961; *Regards sur les mondes anciens*, Paris, 1965; *Logique et transcendance*, Paris, 1970; *Forme et substance dans les religions*, Paris, 1975; *L'Esoterisme comme principe et comme voie*, Paris, 1978; *Le Soufisme, voile et quintessence; Du Divin a l'humain; Chistianisme/Islam-Visions d'oecumenisme esoterique;* dan *Sur les trances de la Religion perenne; Leitgedanken zur Urbesinnung*, Zurich dan Leizing, 1935; dan dua volume puisi *Tage- und Nachtebuch*, Bern, 1947, dan *Sulamith*, Bern, 1947.

Buku-buku Schuon diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris yakni: *The Transcendent Unity of Religions; Spiritual Perspectives and Human Facts; Language of the self*, terj. M. Pallis dan D. M. Matheson, Madras, 1959; *Gnosis: Divine Wisdom*, terj. G. E. H. Palmer, London, 1977; *Stations of Wisdom*, terj. G. E. H. Palmer, London, 1978; *Understanding Islam; Light on the Ancient Worlds; In the Tracks of Buddhism*, terj. M. Pallis, London, 1968; *Dimensions of Islam*, terj. P. Townsend, London, 1970; *Logic and Transcendence; Islam and the Perennial Philosophy*, terj. P. Hobson, London 1976; dan *Esoterism as Principle and as Way*, terj. W. Stoddart, London 1981.

Untuk evaluasi tulisan-tulisan Schuon lihat L. Benoist, "L'Oeuvre de Frithjof Schuon," *Etudes Traditionelles* 78/459 (1978): 97-101.

Kita sekarang menyiapkan antologi karya-karyanya yang segera diterbitkan Crossroad Publishing Company di New York.

[34]R. C. Zaehner, yang merombak perspektifnya beberapa waktu yang lalu selama karier kepenulisannya, menempatkan satu poin melawan tesis Schuon secara sempurna dan menulis, "Mr. Frithjof Schuon, dalam karyanya *Transcendet Unity of Religions*, telah mencoba untuk melihat bahwa ada suatu penyatuan fundamental yang mendasari semua agama besar. Usaha ini berharga, jika hanya melihat bahwa tidak ada penyatuan semacam itu, tetapi kenyataannya, ditemukan." *"The Comparison of Religions*, Boston, 1958, hal 169. Terhadap penjelasan Zaehner ini kita hanya dapat menambahkan frase "siapa yang tidak memiliki intuisi intelektual tentang esensi supra-formal dan karena itu tidak dapat secara sah berkenaan dengan usaha untuk memahami atau melihat penyatuan supra-formal sebagaimana Schuon nyatakan." Dalam pengantarnya untuk edisi Amerika *Transcendent Unity of Religions* sarjana agama kenamaan lain, H. Smith, telah menyajikan argumentasi ekstensif untuk melihat mengapa metode Schuon dan penulis tradisional yang lain, kenyataannya hanya dimungkinkan dengan jalan realisasi kebenaran batin

agama-agama dan membawa harmoni di antara mereka tanpa mengorbankan bentuk formal, doktrin atau ritus dari permulaan ilahi.

[35]B. Kelly, "Mencatat tentang Cahaya Agama Timur dengan Referensi Khusus pada Karya Ananda Coomaraswamy, Rene Guenon dan Frithjof Schuon," *Dominican Studies* 7 (1954): 265.

[36]Burckhardt juga menulis sejumlah karya mendasar tentang sains-sains tradisional. Tulisan utamanya termasuk *An Introduction to Sufi Doctrine,* terj. D. M. Matheson, London, 1976; *Sacred Art East and West,* terj. Lord Northbourne, London, 1967; *The Wisdom of the Prophets of Ibn 'Arabi,* terj. A. Culme-Seymour, Gloucestershire, 1975; *Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul,* terj. W. Stoddart, Baltimore, 1971; *The Art of Islam,* terj. J. P. Hobson, London, 1976; dan *Moorish Culture in Spain,* terj. A. Jaffa, London, 1972.

[37]Lihat Schaya, *The Universal Meaning of the Kabbala,* terj. N. Pearson, London, 1971. Ia juga mempublikasikan banyak artikel di *Etudes Traditionnelles,* di mana ia sekarang duduk sebagai editor.

[38]Pallis adalah musisi yang pandai sekaligus pendaki gunung yang telah menulis tentang alam maupun musik dari titik pandang tradisional dan ada instrumental, sepanjang dengan M. Lings, P. Townsend, R. C. Nicholson, W. Soddart, G. Palmer, belakangan D.M. Matheson, P. Hobson, Lord Northbourne—ia sendiri adalah penulis karya-karya tentang tradisi—dan sejumlah sarjana lain, yang memungkinkan karya Guenon dan Schuon tersedia dalam bahasa Inggris. Lihat Pallis, *The Way and the Mountain,* London, 1960; *Peaks and Lamas,* London, 1974; dan *A Buddhist Spectrum,* London, 1980.

[39]Lihat karyanya *Shakespeare in the Light of Sacred Art,* London, 1966; dalam karyanya *A Sufi Saint ofthe Twentieth Century,* London, dan Berkeley, 1971; *What is Sufism?,* London, 1981; dan *Ancient Beliefs and Modern Supertitions,* London, 1979.

[40]Journal ini dalam satu pengertian melengkapi yang lebih tua *Etudes Traditionelles* tetapi memiliki audensi yang lebih besar dan ekstensif memperhatikan lapangan tersebut. Untuk koleksi sejumlah artikel journal tersebut lihat Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis.*

Selama tahun-tahun terakhir journal lain dengan titik pandang tradisional dapat dilihat dengan jelas yang nyaris sama *Sophia Perennis* yang dipublikasikan Iranian Academy of Philosophy dari tahun 1975 sampai 1978.

Journal yang memiliki corak yang sama *Conoscenza religiosa* (Itali), *Religious Studies* (Australia), dan *Temenos* (England) juga memiliki suatu perspektif tradisional dengan jenis penekanan yang berbeda. Sedangkan *Studi Tradizionali* juga dipublikasikan di Italia, lebih daripada sesuatu yang lain mencirikan suatu "Guenonian."

[41]Ada banyak penulis tradisional yang patut dicatat, yang nama-namanya tak disebutkan di sini. Di antaranya seperti Gai Eaton yang secara jujur dikenal sebagai penulis, sementara yang lain seperti Lord Northbourne tetap dikenal sebagai audensi yang lebih eksklusif. W. Stoddart menyiapkan bibliografi

lengkap penulis tradisional abad ini.

[42]Lihat khususnya karyanya yang terkenal *The Sacred Pipe,* Baltimore, 1972.

[43]Ada sejumlah sarjana yang lebih luas di lapangan perbandingan agama dan studi Islam yang menghasilkan kajian kesarjanaan penting dan penerjemahan dari bahasa-bahasa Timur dari titik pandang tradisional. Kelompok ini termasuk H. Smith, W.N. Perry, V. Danner, R.W.J. Austin, J.-L. Michon dan W. Chittick yang karya-karyanya dalam studi Islam dan perbandingan agama terkenal di lingkungan sarjana.

[44]Tokoh seperti itu tidak hanya sarjana seperti J. Needleman tetapi juga pemikir keagamaan yang penting seperti Thomas Merton.

[45]Karya anumertanya *Guide for the Perplexed* salah satu pengantar sederhana dapat didekati ke doktrin tradisional yang tersedia dewasa ini.

[46]Sarjana dan pemikir Timur terakhir seperti Syaikh 'Abd al-Halim Mahmud, yang lebih awal rektor Universitas al-Azhar, H. Askari, M. Ajmal, A.K. Brohi dan Y. Ibisy dalam dunia Islam; A.K. Saran dan Keshavram Iyengar di India; R. Fernando di Sri Langka; Sh. Bando di Jepang mungkin dijelaskan di antara tokoh yang secara langsung berpengaruh dalam jalan utama yang menghidupkan tradisi di Barat.

[47]Ini adalah tema yang tidak dapat dihubungkan di sini, tetapi kami telah menjelaskan dalam tulisan kami berbahasa Persia termasuk pengantar kami pada terjemahan Guenon *Crisis of the Modern World (Buhran-i dunya-yi mutajaddid),* terj. D. Dihsyiri, Tehran, 1971; lihat juga karya kami *Islam and the Plight of Modern Man.*

[48]Tentang perpecahan Vivekananda dan hubungannya dengan Ramakrishna lihat F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts,* hal. 113-22.

[49]Kini analisis sastra secara ekstensif tentang harmoni tradisional dan teori musik Pythagorean didasarkan pada karya rintisan A. von Thimus, *Die harmonikale Symbolik des Altertums,* Berlin, 1868-76, *Der horende Mensch,* Berlin 1932; *Akroasis: The Theory of World Harmonics,* Boston, 1970; *Orphikon. Eine Harmonikale Symbolik,* Basel-Stuttgart, 1973; Tentang kehidupan dan karya-karyanya lihat R. Haase, *Ein Leben fur die Harmonik der Welt,* Basel-Stuttgart, 1968.

Ajaran-ajaran tersebut dibawa ke Amerika oleh seorang pianis dan ahli musik E. Levy yang juga menulis dan mengajarkannya pada sejumlah mahasiswa. Lihat karyanya "The Pythagorean Table," dengan S. Levarie, *Main Currents in Modern Thought,* Maret-April 1974, hal. 117-29; dan karyanya *Tone: A Study in Musical AcouStics,* Kent, Kans., 1968. Dalam tahun-tahun terakhir sejumlah karya dapat diakses telah menyebarkan pengetahuan tentang teori musik tradisional sebagaimana mereka aplikasikan pada berbagai disiplin. Lihat E. McClain, *The Pythagorean Plato: Prelude to the Song Itself,* Stony Brook, N. Y., 1978; idem, *The Myth of Invariance,* Boulder, Colo., dan London, 1978; idem "The Ka'ba as Archetypal Ark," *Sophia Perennis* 4/1 (Spring 1978): 59-74; R. Brumbugh, *Plato's Mathematical Imagination,* New York, 1968; dan A. T. de Nicolas, *Meditation through the Rg Veda: Four Dimen-*

sional Man, New York, 1976.

[50]Sekali waktu ketika kami di Cairo membahas kajian Schwaller de Lubicz tentang Mesir dengan arsitek Mesir kenamaan, Hasan Fathy, yang mengenalnya dengan baik, arsitek yang lanjut usia ini yang tetap waspada, memberitahu kami bahwa sarjana Perancis tersebut terlihat memiliki pengetahuan prinsip-prinsip seni dan arkheologi Mesir secara *a priori*, bahkan sebelum singgah di Mesir, dan berakhir dengan studinya, mengakhiri sifat karya ini, dan meyakinkan bahwa pengetahuan Schwaller de Lubicz tentang tradisi Mesir datang dari sumber esoterik yang kajian arkheologisnya hanya ditegaskan dan bahwa pengetahuan ini bukanlah buah kajian arkheologis dan sejarah seni.

[51]Lihat, misalnya, S. Kramrish, *The Hindu Temple*, 2 vol., New York, 1980; B. Rowland, *Art in East and West*, Boston, 1966; idem, *The Art and Architecture of India: Buddhist, Hindu, Jain*, Baltimore, 1971; dan H. Zimmer, *The Art of Indian Asia; Its Muthology and Transformations*, ed. J. Campbell, 2 vol., New York, 1955.

[52]Lihat, misalnya, K. Crichlow, *Islamic Patterns*, London, 1975; idem, *Timi Stands Still*, London, 1980; R. Alleau, *Aspects de l'alchimie traditionelle*, Paris 1970; M. Ghyka, *Philosophie et mystique du nombre*, Paris, 1952 dan E. Zolla, *Meraviglie della natura: l'alchimia*, Milan, 1975.

[53]Tentang tipe gerakan yang berbeda yang melawan reduksionisme seperti riset kesadaran, batas fisika, sains morfik dan semacamnya lihat Roszak, *Person/Planet*, hal. 50-54 dan 327-28 untuk mengacu terhadap karya-karya dalam lapangan tersebut.

[54]Kami pikir ekstrapolasi tidak ilmiah secara sempurna dihasilkan dalam deskripsi yang dipopulerkan tentang sains alam oleh sejumlah orang seperti C. Sagan dan teologi evolusionis Teilhard de Chardin yang segera kita bahas secara ekstensi pada bab berikutnya.

[55]Kita akan menghubungkan masalah ini dan kritikisme tradisional terhadap sains modern dalam bab 6.

[56]Hal ini dihubungkan dengan *materia prima* kosmologi tradisional. Lihat karyanya "Cosmology and Modern Science."

[57]Ketidakmampuan kita untuk menggambarkan kesadaran kita secara memadai, memberikan suatu gambaran memuaskan, bahwa rintangan yang terbesar menjelaskan gambar yang mengelilingi dunia." E. Wigner, dijelaskan oleh Sir J. Eccles, *The Brain and the Person*, Sydney, 1965, hal. 3; lihat juga E. Wigner, *Symetries and Reflections*, Cambridge, Mass., 1970.

[58]Lihat D. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, London, khususnya bab 7, "The Enfolding-Unfolding Universe and Consciousness," hal. 172 dan seterusnya, di mana ia meringkaskan pandangan-pandangannya yang menjelaskan tentang kehidupan semesta sebagai hijab daripada evolusi. Tentu saja dari titik pandang tradisional sejauh kesadaran diperhatikan, menyelubungi realitas yang sudah pada permulaan dan tak ada yang bisa dijelaskan untuk kemurniannya keadaan non kondisional oleh proses perubahan atau kemenjadian apapun.

[59]Seorang penulis menyebutkan penemuan impermanensi sesuatu, diskontinuitas materi dan ketiadaan substansi dalam fisika modern sebagai "une confirmation eclatante des principes essentials du Bouddhisme." R. Linssen, "Le Bouddhisme et la science moderne," France-Asie, no. 46-47 (Jan.-Peb. 1950), hal. 658.

[60]Lihat karya terkenal F. Capra, *The Tao of Physics*, New York, 1977; R.G. Siu, *The Tao of Science: An Essay on Western Knowledge and Eastern Wisdom*, Cambridge, Mass., 1958. Tulisan semacam itu telah berkembang biak selama tahun-tahun terakhir ini. C.F. von Weizsacker telah mendirikan suatu lembaga riset untuk studi hikmah Timur dan sains Barat. Lihat W.I. Thomson, *Passage About Earth*, New York, 1974, bab 5, di mana aktivitas-aktivitas lembaga ini dijelaskan.

[61]Itu penting untuk dicatat bahwa dengan bantuan komputer ia tidak mungkin memecahkan semua aspek perbedaan dari suatu tiga problem tubuh. Betapa kuatnya ia, bahwa orang tetap memikirkan tentang penyederhanaan menyeluruh alam yang dapat diindra ke aktivitas partikel fisik yang nyata yang dijelaskan oleh penjelasan matematik untuk kepentingan fisikal mereka.

[62]Kita telah menghubungkan masalah ini pada pertemuan manusia dengan alam, latar belakang sejarahnya di Timur, dan prinsip metafisik berkenaan dengan alam, dalam *Man and nature*, London, 1976.

[63]Setelah menghasilkan penelitian saintefik tentang interdepedensi berbagai elemen dan kekuatan pada permukaan bumi, Lovelock dan Epton, yang pertama mengemukakan tesis Gaia, menulis, "Segera kita memformulasikan proposisi bahwa kehidupan materi, udara dan laut, permukaan tanah adalah bagian-bagian suatu sistem raksasa yang mampu mengontrol temperatur, komposisi udara dan laut, pH benda padat sebagainya sehingga menjadi optimum untuk mempertahankan *biosphere*. Sistem ini kelihatan memerankan prilaku suatu organisme tunggal, bahkan suatu makhluk hidup. Suatu yang memiliki kekuatan hebat semacam itu selayaknya menandinginya: William Golding, novelis, menjelaskan Gaia, nama ini diberikan oleh Yunani klasik pada dewa-dewa Buminya." J. Lovelock dan S. Epton, "The Quest of Gaia," *New Scientist*, Peb. 6, 1975, hal. 304.

[64]Pernyataan ini dibuat untuk kami oleh John Todd selama upacara penerimaan Threshold Award baginya pada New Alchemy Institute tahun 1980. Tentang gagasan ekologisnya lihat Nancy Todd (ed.), *Book of the New Alchemists*, New York, 1980; John Todd dan Nancy Todd, *Tomorrow is Our Permanent Address*, New York, 1980.

[65]Sebagai contoh, eksperimen Lindesfarne memberitahukan hal yang sama berkenaan dengan penemuan kembali kesucian melalui kajian, baik ekologis maupun sains tradisional. Lihat W.J. Thomson, *Passage About Earth* dan karyanya yang lain, yang semuanya berhubungan dengan suatu jalan atau lainnya dengan eksperimen Lindesfarne. Lihat juga *Lindesfarne Letters* yang muncul secara periodik.

[66]"Saya ingin melecehkan statemen dogmatik seperti itu [tentang keberadaan manusia yang secara sederhana disamakan dengan mesin yang

komplit] dan membawa anda untuk merealisasikan bagaimana dahsyatnya tiap sesuatu yang merupakan misteri bagi kita." Eccles, op. cit., hal. 1.

Juga, "bertentangan dengan pernyataan fisikawan ini, Kami percaya bahwa realitas tertinggi pengalaman diri saya tidak dapat dengan sopan diidentikkan dengan aspek yang sama pengalaman dan imajinasinya —seperti otak dan syaraf dan impulsi syaraf dan bahkan pola-pola spasio-temporal yang kompleks dari impulsi. Secara eviden muncul dalam pernyataan-pernyataan tersebut, terlihat bahwa peristiwa itu, dalam dunia material adalah perlu bukan secara penuh menyebabkan pengalaman sadar dan bagi pengalaman kesadaran diriku." Ibid., hal. 43.

[67]Itu tidak berarti bahwa perhatian berkenaan dengan tubuh ini telah menggantikan secara aktual penemuan makna suci tubuh. Sebaliknya, ia sering berperan memacu macam-macam perbuatan yang tak wajar, baik dari titik pandang moral maupun spiritual.

[68]Dalam hal ini, sebagaimana dalam kasus-kasus yang lain kekurangan pandangan dunia tradisional dan praktek aktual suatu jalan tradisional mencegah perhatian semacam itu dari sesuatu yang lebih parsial dan fragmenter, tak pernah mampu mentransformasikan keberadaan orang yang telah tertarik kepada jalan atau metode "natural" tentang makanan yang secara medis biasanya dijelaskan bagib alasan spiritual yang lebih mendalam, yang ia sering tidak sepenuhnya sadar.

[69]Itu mungkin muncul pada permukaan di mana Jung yang menghubungkan dengan psikologi tradisional, meskipun penjelasannya tentang doktrin tradisional dan simbol adalah suatu ...mereka sehingga ia, dalam suatu pengertian, tak lebih berpengaruh daripada Freud yang secara terbuka melawan semua pendirian tradisi. Lihat T. Burckhardt, "Cosmology in Modern Science," dalam Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis,* hal. 153-78; idem *Alchemy,* khususnya bab 9-11; W.N. Perry, "The Revolt against Moses," *Studies in Comparative Religion,* Spring 1961, hal. 98-102. Tentang psikologi tradisional lihat H. Jacobs, *Western Psychotherapy and Hindu Sadhana: A Contribution to Comperative Studies in Psychology and Metaphysics,* London, 1961; dan A. K. Coomaraswamy, "On the Indian and Traditional Psychology, or Rather Pneumatology, dalam Lipsey (ed.) *Coomaraswamy 2: Selected Papers —Metaphysics,* Princeton, 1977, hal. 333-78. Dua buah volume tentang Coomaraswamy diedit oleh R. Lipsey termasuk esainya yang tidak dipublikasikan, seperti tentang psikologi, dan yang sama yang telah muncul dalam koleksi lebih awal, seperti *Figures of Speech and Figures of Thought* dan *Why Exhibit Works of Art?* begitu juga artikel-artikel dari berbagai journal pengkajian.

J. Sinha dalam karya klasiknya *Indian Psychology: Perception,* London, 1934, menyatakan, "tak ada psikologi empirik di India. Psikologi India didasarkan pada metafisika" (hal. 16). Pernyataan ini berpijak pada benaran, karena semua psikologi tradisional adalah sains tentang jiwa dalam cahaya *scientia sacra.*

[70]"Tidak ada sains tentang jiwa tanpa metafisika yang mendasarinya dan

tanpa obat spiritual pada penyelesaiannya." Schuon. *Logic and Transcendent*, hal. 14.

Tentang pencarian akhir-akhir ini bagi penemuan sains tradisional tentang jiwa lihat J. Needleman (ed.), *On the Way to Self Knowledge*, New York, 1976; juga E. Fromm, D.T. Suzuki dan R. DeMartino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York, 1960 salah satu karya yang mencoba melukiskan dari sumber Budha untuk rekreasi yang mampu dicapai sains tentang jiwa.

Sedangkan karya-karya psikolog modern dan psikoanalis melawan pengaruh materialisme yang merata terhadap disiplin tersebut lihat A. Maslow, *The Psychology of Science*, New.York, 1966.

[71]Bukti-bukti klasik seperti moral, eksperensial, teleologis, kosmologis dan ontologis telah dihidupkan kembali belakangan dalam suatu bentuk atau lainnya oleh sejumlah teolog dan filosof kontemporer seperti R. Green, A. Plantinga, H. Malcolm, M. Adler, B.J.F. Lonergan, dan R. Swinburna. Ini tidak berarti bahwa neksus antara nalar dan intelek telah dikukuhkan kembali di antara pemikir tersebut. Tetapi hal itu berarti bahwa satu tahap telah diambil di tempat lain secara langsung dan jauh dari perdebatan nalar dan pemisahannya dari ketentuan inteleksi, suatu tahap yang menunjukkan pada Hume dan khususnya kritisi post-Hegelian tentang nalar pada suatu irrasionalisme yang tidak menembus di belakang nalar kecuali jatuh terpuruk di bawahnya.

Bukti-bukti filosofis dan teologis Islam tentang keberadaan Tuhan kenyataannya sama dengan apa yang dibahas St. Thomas dan teolog Kristen lainnya dan analisis dalam term-term idea filosofis modern oleh W.L. Craig dalam karyanya *The Kalam Cosmological Argument*, London, 1979; penulis menganggap argumen *kalam* didasarkan pada ketidakmungkinan suatu infinitas temporal yang mundur sebagai sesuatu yang dapat dipertahankan dalam term-term filosofis kontemporer. Ini hanyalah suatu contoh analisis yang menarik bukti-bukti filosofis tradisional tentang eksistensi Tuhan. Tentu saja bukti-bukti tersebut tidak dibikin-bikin oleh generasi khusus manapun filosof Barat menilai mereka atau tidak.

[72]Perbedaan yang tajam antara benar dengan salah dalam dunia yang membingungkan ini, dan bahkan kajian dewasa ini menggambarkan, adalah di belakang batas-batas kajian ini secara khusus ada suatu kebutuhan untuk survey situasi yang lebih menyeluruh sekali lagi dari titik pandang tradisional. Untuk sebuah deskripsi yang juga disebut "agama baru" di Amerika, lihat J. Needleman, *The New Religions*, New York, 1977; dan Needleman dan G. Baker (ed.), *Understanding the New Religions*, New York, 1978.

[73]Penulis-penulis seperti A. Graham, B. Griffiths, dan T. Merton telah menulis secara ekstensif tentang peranan positif di mana kehidupan spiritual dapat memainkan dalam menghidupkan kembali disiplin kontempelatif di dalam Kristen dan telah menempatkan bentuk-bentuk meditasi Timur tertentu ke dalam praktek. Ada, bagaimanapun, orang lain yang memiliki pendekatan, yang menempatkannya tak begitu serius.

[74]Lihat, Needleman, *Lost Christianity*, New York, 1980, yang berhubungan dengan makna masalah ini dalam kehidupan keagamaan beberapa

orang yang berusaha tanpa penjelasan faset yang berbeda pada problem ini.

[75]Tentang lawan tradisi lihat R. Guenon, *The Reign of Quantity.*

[76]"La tradition est ce qui rattache toute chose humaine a la Verite Divine." F. Schuon, "L'esprit d'une oeuvre," *Planete plus (L'homme et son message—Rene Guenon),* April 1970. hal. 36.

Bab IV

Scientia Sacra

AGAMA yang baik adalah Hikmah Asli: dan bentuk serta kebajikan Hikmah Asli adalah bahan yang sama sebagai Hikmah Asli itu sendiri.

Denkard

Sebuah dasar Yang mengetahui secara abadi berada dalam hati kita.

Tipitaka

SCIENTIA sacra tidak lain adalah pengetahuan suci yang berada dalam jantung setiap wahyu dan ia adalah pusat lingkungan ini yang meliputi dan menentukan tradisi. Masalah pertama yang hadir itu sendiri adalah, bagaimanakan pengetahuan seperti itu dimungkinkan? Jawaban tradisi tentang hal ini adalah dua sumber yakni wahyu dan inteleksi atau intuisi intelektual yang menyelimuti iluminasi hati dan pikiran manusia dan hadir di dalamnya pengetahuan yang segera dan bersifat langsung yang dapat dirasakan dan dialami, sapiensi dimana tradisi islam menganggap sebagai "pengetahuan yang hadir" (*al-`ilm al-hudûrî).*[1] Manusia dimungkinkan untuk mengetahui dan pengetahuan ini berhubungan dengan aspek-aspek realitas. Pada kenyataan akhir, pengetahuan adalah pengetahuan tentang Realitas Absolut dan kecerdasan memiliki karunia ajaib ini yang memungkinkan untuk mengetahui bagian wujud.[2]

Scientia Sacra bukanlah buah dari spekulasi kecerdasan manusiawi atau penalaran tentang isi suatu inspirasi atau pengalaman spiritual yang ia sendiri bukanlah ciri intelektual. Lebih dari itu apa yang diterima melalui inspirai itu sendiri adalah bersifat intelektual; ia adalah pengetahuan suci. Kecerdasan manusiawi mengamati dan menerima pesan dan kebenaran ini, tidak mengenakan terhadapnya sifat intelektual atau isi pengalaman spiritual tentang ciri sapiensial. Pengetahuan ini berisi pengalaman seperti itu yang dilahirkan dari

sumber pengalaman ini, yakni Intelek, sumber semua sapiensi dan melingkupi semua pengetahuan prinsipal, Intelek yang memodifikasi penerimaan manusiawi yang Skolastik menyebutnya intelek potensial. Di sini pemikiran abad pertengahan membedakan antara intelek aktif dan pasif atau potensial[3] dapat berperan untuk menjelaskan sifat proses ini tentang iluminasi pikiran dan menghilangkan kesalahan penglihatan kandungan sapiensial dan intelektual tentang pengalaman spiritual sebagai keberadaan hasil meditasi pikiran manusia atau penalaran tentang pengalaman seperti itu, meskipun pengalaman spiritual pada tingkatnya yang tertinggi itu sendiri adalah bersifat intelektual dan sapiensial.

Dari titik pandang yang lain, dimana Diri yang berada pada pusat setiap diri, sumber *scientia sacra* diturunkan pada manusia adalah pusat dan akar kecerdasan manusiawi itu sendiri, yang pada akhirnya "pengetahuan tentang Substansi adalah substansi pengetahuan," atau pengetahuan tentang Awal dan Sumber adalah Awal dan Sumber pengetahuan. Kebenaran menurun pada pikiran bagaikan rajawali hingga di puncak gunung atau ledakan selanjutnya dan membanjiri pikiran seperti kedalaman .. yang kadang-kadang pecah menjadi loncatan. Dalam suatu kasus, sifat sapiensial tentang apa yang manusia terima melalui pengalaman spiritual bukanlah hasil kemampuan mental tetapi dihasilkan dari sifat pengalaman itu sendiri. manusia dapat mengetahui melalui intuisi dan wahyu bukan karena ia adalah makhluk yang berfikir yang.. kategori pikirannya terhadap apa yang diterimanya, tetapi karena pengetahuan adalah wujud. Sifat realitas tidak lain adalah kesadaran, yang, tak perlu dikatakan, tidak dapat dibatasi hanya pada mode manusia individualnya.

Tentu saja tidak setiap orang mempunyai inteleksi atau memiliki intuisi intelektual, tak masalah seseorang mempunyai keyakinan agama secara khusus. Dalam sejumlah kasus, bagi mereka yang memiliki kemungkinan intuisi intelektual di sini berarti mencapai suatu pengetahuan tentang sifat suci yang berada pada hati dimana obyek wahyu yang menggambarkan agama dan juga pusat wujud manusia. Wahyu mikroskosmik ini memungkinkan akses pada *scientia sacra* tersebut, yang berisi pengetahuan tentang Yang Real dan berarti pembedaan antara Yang Real dengan ilusi.

Apa yang kita tengarai sebagai *scientia sacra* tidak lain adalah metafisika, jika istilah ini dimengerti secara tepat sebagai puncak

sains tentang Yang Real. Istilah ini memiliki konotasi yang tidak menguntungkan sebab, semua prefiks *meta* memberikan implikasi transedensi tetapi tidak imanen dan ia juga dikonotasikan sebagai bentuk pengetahuan atau sains yang datang setelah fisik, meskipun metafisika adalah sains yang unggul dan fundamental atau hikmah yang datang sebelum dan berisi prinsip-prinsip bagi semua jenis sains.[4] Kedua, kebiasaan menganggap metafisika di Barat sebagai cabang filsafat bahkan dalam ajaran-ajaran filosofis tersebut memiliki dimensi metafisik, telah dijadikan alat dalam mereduksi makna metafisika hanya pada aktivitas mental daripada dilihat sebagai sains suci yang memperhatikan sifat Realitas dan mengawinkan dengan metode untuk realisasi pengetahuan ini, sebagai sains yang mencakup keberadaan manusia secara menyeluruh.[5] Dalam bahasa-bahasa Ketimuran istilah seperti *prajna, jnâna, ma'rifah,* atau hikmah berkonotasi sains paripurna tentang Yang Real, tanpa direduksi ke dalam cabang bentuk pengetahuan lain yang dikenal sebagai filsafat atau padanannya. Sedangkan pengertian tradisional tentang *jnana* atau *ma'rifah* yakni metafisika, atau "sains tentang Yang Real," dapat dianggap identik dengan *scientia sacra.*

Jika *scientia sacra* terletak di jantung setiap tradisi dan secara murni bukan pengetahuan insani yang terdapat di luar daerah suci berbagai tradisi, kemudian, bagaimana orang dapat mengatakan tentangnya tanpa menyisakan batas di dalam suatu alam keagamaan ? Menjawab pertanyaan ini tidak ditunjukkan filosof dan sarjana tertentu yang digunakan dalam "perbandingan filsafat" dalam konteks Timur dan Barat, untuk menyatakan "meta filsafat" dan meta bahasa yang berdiri di atas dan di belakang bahasa suatu tradisi khusus.[6] Dari titik pandang tradisional, bagaimanapun, bahasa metafisika dapat dipisahkan dari isi dan maknanya mengekspresikan dan melahirkan pesan, bahasa ini telah dihubungkan oleh metafisikawan dan bijaksanawan berbagai tradisi selama berabad-abad. Setiap tradisi memiliki satu atau lebih "bahasa-bahasa wacana" yang layak bagi doktrin-doktrin metafisik, dan tidak membutuhkan apapun untuk mencipta suatu meta-bahasa atau menemukan kosa kata baru dewasa ini dalam menghubungkan dengan tiap masalah, ketika bahasa Inggris diwariskan pada tradisi Barat dan sejumlah bahasa metafisik yang secara sempurna layak bagi Barat seperti Platonisme, Thomisme dan ajaran teologi Palamite. Lebih dari itu penulis tradisional dalam era kontemporer telah menyadari aspek-aspek sin-

bolik dan intelektual bahasa modern yang telah hancur dalam aspek simbolik dan hirarki tetapi walaupun demikian, berisi kemungkinan-kemungkinan metafisik sebab itu sifat bahasa manusia.[7] Penulis-penulis tradisional tersebut telah mencipta suatu bahasa yang secara sempurna layak untuk mengekspresikan *scientia sacra,* adakalanya dilukiskan dari bahasa-bahasa suci seperti Sansekerta dan Arab bagi konsep-konsep kunci tertentu. Dalam berbagai hal meta bahasa mengekspresikan meta filsafat, agar penjelasan metafisika tradisional secara tuntas tidak diperlukan. Bahasa yang dibutuhkan telah dilupakan dari keberadaan bahasa-bahasa Eropa yang, meskipun merefleksikan degradasi secara gradual pemikiran dari suatu pandangan intelektual, juga membatasi kemungkinan kebangkitan karena keterasingan lingkungan mereka dengan bahasa-bahasa klasik Barat dan metafisika tradisional yang diekspresikan di dalamnya, dan bahkan fase-fase lebih awal kehidupan bahasa-bahasa Eropa modern.

Jika orang menanyakan metafisika itu, jawaban utama yang mungkin adalah sains tentang Yang Real atau, lebih khusus, pengetahuan dengan arti di mana manusia dapat membedakan antara Yang Real dengan ilusi, dan mengetahui sesuatu secara esensial atau sebagaimana adanya mereka, yang berarti mengetahui mereka secara paripurna *in divinis.*[8] Pengetahuan tentang Prinsip yang sekaligus Realitas Absolut dan tidak terbatas, adalah pusat metafisika, sementara perbedaan antara level-level eksistensi universal dan kosmik, termasuk makrokosmos maupun mikrokosmos, adalah seperti cabangnya. Metafisika memperhatikan tidak hanya Prinsip dalam Dirinya sendiri dan dalam manifestasinya, tetapi juga prinsip-prinsip berbagai sains tentang tatanan kosmologi. Pada pusat sains-sains tradisional tentang kosmos, begitu juga antropologi tradisional, psikologi dan estetika ada *scientia sacra* yang berisi prinsip-prinsip, yang merupakan pengetahuan suci maupun pengetahuan tentang kesucian *par excellence,* ketika kesucian itu sendiri tidak lain adalah Yang Prinsip.

Yang Prinsip adalah Realitas yang berlawanan dengan semua yang kelihatan sebagai real, tetapi tidak merupakan realitas dalam pengertiannya yang paripurna. Yang Prinsip adalah Yang Mutlak dibandingkan dengan semua yang relatif. Ia adalah Tidak Terbatas, sementara yang lain terbatas. Yang Prinsip adalah Yang Esa dan Unik, sementara manifestasi berbagai bentuk. Ia adalah Substansi

Tertinggi dibandingkan dengan semua yang lain, yakni aksiden. Ia adalah Esensi yang semuanya disejajarkan sebagai bentuk. Ia sekaligus Di-Belakang Wujud dan Wujud, sementara tatanan berbagai bentuk dibandingkan keadaannya. Ia adalah Awal dan sekaligus Akhir, *alfa* dan *omega*. Ia adalah Kekosongan jika kata ini dipertimbangkan sebagai kesempurnaan dan Kesempurnaan jika relatif dirasakan dalam cahaya, kemelaratan ontologisnya dan ketiadaan esensial. Itu adalah semua cara untuk menyatakan Realitas Puncak yang dapat dikenal, tetapi tidak bagi setiap orang. Ia hanya dapat dikenal melalui matahari Keilahian Sendiri yang berada di pusat jiwa manusia. Tetapi semua jalan tersebut melukiskan atau mengacu pada Prinsip yang memiliki makna dan manjur sebagai titik acuan dan dukungan terhadap pengetahuan tentang Yang Real, dalam aspek realisasinya senantiasa berakhir dalam keadaan Tak Terlukiskan dan dalam kediaman ini, merupakan "refleksi" atau "bayangan" aspek Prinsip yang tak termanifestasikan terhadap bidang manifestasi. Dari titik pandang unitarian ini, Prinsip atau Sumber dilihat tidak hanya Yang Batin tetapi juga Yang Lahir,[10] tidak hanya Esa tetapi secara esensial realitas berbagai bentuk, yang merupakan refleksi Yang Esa. Pada puncak gunung pengetahuan ini bersemayam Yang Esa, perbedaan antara Yang Real dan tidak Real berakhir dalam kesadaran sifat nondualitas Yang Real, kesadaran yang merupakan pusat gnosis dan mewakili tidak hanya pengetahuan insani tetapi pengetahuan Tuhan tentang Diri-Nya, kesadaran yang merupakan tujuan dari jalan pengetahuan dan esensi *scientia sacra*.[11]

Realitas puncak yang sekaligus absolut dan Tak Terbatas ketika realitas yang terbatas dapat menjadi absolut, berhak untuk mengeluarkannya pada wilayah realitas yang sama. Realitas ini juga Kebijakan yang Mutlak atau Kesempurnaan yang tidak dapat dipisahkan dari yang Absolut. Realitas, wujud yang sekaligus Absolut, Ke-Takterbatasan dan Kebajikan Yang Mutlak, tidak dapat kecuali, memberi kemungkinan pada dunia atau keragaman bentuk yang harus direalisasikan untuk sebaliknya, dimana realitas akan mengeluarkan dari kemungkinan-kemungkinan tertentu dan tidak bisa menjadi tak terbatas. Dunia mengalir dari ketakterbatasan dan kebajikan Yang Real, untuk menyatakan kebajikan adalah menyatakan tentang manifestasi, pengaliran, dan makhluk untuk menyatakan tentang ketakterbatasan adalah menyatakan tentang semua kemungkinan termasuk, yakni regasi yang Prinsip dalam arah mana proses

kosmogonik bergerak, tanpa pernah satu realisasi yakni negasi secara sempurna, untuk negasi secara total yang menjadi ketiadaan secara murni dan sederhana.

Kebajikán, dari titik pandang yang lain, adalah citra Absolut dalam arah mengalir atau manifestasi, yang menandakan pemurnian dari Yang Prinsip dan menggambarkan dunia. Di dalamnya terdapat akar relativitas tetapi ia senantiasa berada pada wilayah Ilahiyah. Ia adalah relatif *in divinis* atau apa yang disebut, digunakan dalam konsep Hindu yang terkenal, *mâyâ* Ilahi.[12] Relativitas adalah kemungkinan, dimana Realitas yang sekaligus Absolut dan Tak Terbatas membangkitkan manifestasi kebajikan yang merupakan hirarki menurun untuk berperanan pada dunia. Dunia pada akhirnya adalah baik, sebagaimana dinyatakan oleh berbagai tradisi ortodoks, sebab ia turunan dari Kebajikan Ilahi. Instrumen dari penurunan ini adalah refleksi Absolut terhadap bidang Relativitas Ilahi, refleksi yang tidak lain dari pada Logos Tertinggi, sumber dari kosmik yang sempurna, "tempat" pola dasar dan "Firman," yang dengannya semuanya dibuat.[14]

Karena itu dunia, manifestasi atau makhluk dikeluarkan dari Realitas ini, yang sekaligus Absolut, Tak Terbatas, Sempurna dan Baik, Hipostase Yang Real atau Ilahi harus direfleksikan juga dalam tatanan yang termanifestasikan. Kualitas kemutlakan direfleksikan dalam setiap wujud, yakni kehadiran misterius, membedakannya dari segala yang lain dan dari ketiadaan. Ketakterbatasan direfleksikan di dunia dalam mode-mode terpisah di angkasa yang merupakan perluasan tidak terbatas, dalam waktu secara potensial durasinya tiada habis-habisnya, dalam bentuk menunjukkan deversitas yang tiada akhir, dalam jumlah ditandai oleh tak habis-habisnya ragam bentuk, dan dalam materi suatu substansi yang mengambil bagian secara potensial bentuk-bentuk yang tak berhingga dan devisi-devisi. Kalau kebajikan, ia adalah refleksi dalam kosmos melalui kualitas itu sendiri yang sangat diperlukan untuk mengada, bagaimanapun, mundurnya ia mungkin kembali sejauh mungkin dari kutub cahaya dan esensi manifestasi. Angkasa yang menaungi, waktu berubah dan berganti, dari refleksi kualitas, angka-angka yang menandakan kuantitas tak terbatas dan materi yang dicirikan oleh ketakterbatasan secara substansial, adalah kondisi-kondisi eksistensi, tidak hanya dunia fisik, tetapi dunia-dunia di atas yang pada akhirnya menjangkau Kerajaan dan Hipostase Ilahi, Kemutlakan, Tak Terbatas, dan

Kesempurnaan itu sendiri.

Lebih dari itu, tiap Hipostase Ilahi direfleksikan secara khas dalam lima kondisi eksistensi. Kemutlakan direfleksikan di angkasa sebagai pusat, dalam waktu sebagai peristiwa yang hadir, dalam materi sebagai eter yang merupakan prinsip baik materi maupun energi, dalam bentuk sebagai bulatan yang paling sempurna tentang bentuk dan generator dari semua bentuk geometrik reguler lain yang secara potensial di isi dalamnya, dan dalam rangka sebagai kesatuan yang merupakan sumber dan prinsip dari semua angka. Ketakterbatasan direfleksikan dalam ruang sebagai perluasan yang secara teoritik tidak terbatas, waktu sebagai durasi yang secara logis tidak berakhir, dalam materi sebagai ketidakterbatasan substansialitas material, dalam bentuk sebagai kemungkinan tak terbatas keanekaragaman, dan dalam rangka sebagai ketakterbatasan kuantitas. Sedang kesempurnaan, ia direfleksikan dalam ruang sebagai kadar atau obyek yang merefleksikan kualitas-kualitas Ilahi dan juga sebagai eksistensi murni, sebagaimana dinyatakan para Sufi dengan "Nafas Kasih" (*nafas al-rahmân*), dalam ruang dan waktu demikian juga sebagai kondisi dan kualitas, dalam bentuk sebagai keadaan dan dalam angka sebagai aspek kuantitatif angka yang senantiasa berhubungan dengan bentuk-bentuk geometri yang biasanya dianggap dengan idea angka-angka Pythagorean. *Scientia sacra* melihat aspek-aspek eksistensi kosmik tersebut sebagai refleksi terhadap bidang atau berbagai bidang manifesatsi Hipostase Tertinggi, Kemutlakan, Ketakterbatasan dan Kebajikan yang mencirikan Yang Real seperti itu. Ia juga melihat tiap kondisi eksistensi tersebut sebagai refleksi secara langsung sebuah aspek Keilahian; materi dan energi Substansi Ilahi, bentuk logos, angka penyatuan Ilahi yang tak habis-habisnya, ruang perluasan tak terbatas manifestasi Ilahi, dan waktu ritme siklus universal keberadaan yang tradisi-tradisi Abrahamik menyinggung dalam berlakunya sejauh secara resmi teologi-teologi formal diperhatikan dan yang cahaya-cahaya tinggi Hinduisme, mengacu padanya sebagai siang dan malam dalam kehidupan Brahma.

Ketika metafisika berkembang di Barat hampir selalu dihubungkan dengan ontologi, ia penting untuk menyela suatu moment dan pembahasan hubungan tentang Wujud pada Prinsip atau Realitas Puncak. Jika Wujud dipertimbangkan sebagai prinsip eksistensi atau semua yang mengada, kemudian ia tidak dapat diidentifi-

kasikan dengan Prinsip seperti itu sebab Prinsip tidak dihabiskan oleh aspek penciptaannya. Wujud adalah determinasi pertama Prinsip Tertinggi dalam arah manifestasi, dan ontologi hanya menetapkan bagian metafisika dan tidak lengkap sejauh ia mempertimbangkan Prinsip hanya sebagai wujud dalam pengertian yang terbatas. Tetapi jika wujud digunakan untuk mencakup dan termasuk dalam pengertian Kemutlakan dan Tak Terbatas, kemudian ia dapat berarti Supra-Wujud maupun Realitas Di-belakang Wujud dan Wujud sebagai diterminasinya yang pertama, sekalipun hanya istilah *Wujud* digunakan sudah mencukupi. Seperti terlihat pada kasus *esse*, sebagaimana dipakai Skolastik tertentu dan juga Wujud secara sama oleh ajaran-ajaran Filsafat dan teosofi Islam.[15]

Perbedaan antara Wujud dengan wujud, Wujud dan keberadaan, keberadaan dan esensi atau kuiditas dan hubungan antara kuiditas dengan esensi dan eksistensi yang mengada pada pusat filsafat Islam, Yahudi dan Kristen abad pertengahan, telah didiskusikan dalam berbagai karya pemikiran abad pertengahan. Dari titik pandang *scientia sacra* apa yang menyebabkan jalan yang mendalam membayangkan realitas ini, menjadi tak terpahami dan akhirnya ditolak di Barat, adalah pelenyapan intuisi intelektual yang dihancurkan pengertiannya dari misteri eksistensi dan disederhanakan ke persoalan filsafat dari kajian tentang gerak eksistensi (*esto*) untuk eksisten (*ens*), meskipun penyederhanaan realitas gradual secara murni terpisah dari dunia spirit dan keagungan Wujud, menegakkan dunia yang memunculkan pengertian-pengertian sebagai pemilikan eksistensi "horizontal" yang terpisah dari penyebab atau Wujud "vertikal" *per se*. Filsafat Islam tidak berakhir dengan jalan buntu, yang menandakan kajian ontologi dalam filsafat Barat yang mendesak kajian tentang Wujud dan aktivitasnya dari eksisten dan untuk pengawinan filsafat ini, oleh Suhrawardi dan mereka yang mengikutinya, dengan pengalaman spiritual yang membuat pengalaman tentang Wujud tidak hanya mungkin, tetapi sumber bagi semua spekulasi filosofis berkenaan dengan konsep dan realitas wujud.[16]

Realitas Puncak yang merupakan Supra-Wujud dan wujud sekaligus adalah transenden dan imanen. Ia di belakang sesuatu, dalam suatu bahasa manusia begitu juga dalam perspektif lain. Ia dapat menjelaskan tentang Tuhan atau Ketuhanan, Allah, Tao atau bahkan *nirwâna* sebagai wujud di belakang dunia, bentuk-bentuk atau *samsâra*, yang akhirnya menegaskan bahwa *nirwâna* adalah

samsara, dan *samsara* adalah *nirwâna*. Tetapi ia juga dapat menjelaskan tentang Diri Tertinggi, *Âtman*, dibandingkan terhadap semua objektivikasi yang merupakan *mâyâ*. Realitas Puncak dapat dilihat, baik sebagai Obyek Tertinggi maupun Subjek Yang Paling Dalam, bagi Tuhan adalah transenden dan imanen sekaligus, tetapi Ia dapat dialami sebagai imanen setelah Dia dialami sebagai transenden. Hanya Tuhan sebagai Wujud dapat mengizinkan manusia untuk mengalami Allah sebagai Supra-Wujud. Pengetahuan unitif melihat dunia, tidak sebagai ciptaan yang terpisah, tapi sebagai manifestasi yang disatukan melalui simbol dan setiap pancaran eksistensi pada sumber, semua tidak meniadakan keagungan transendensi. Tanpa transendensi tersebut, keindahan dekatnya dengan Tuhan tidak dapat dilihat, dan metafisika integral yang secara penuh sadar tentang kewajiban, pada tingkat yang dimilikinya, formulasi-formulasi teologi yang minta dengan tegas terhadap kekosongan antara Tuhan dengan manusia atau Pencipta dan dunia. Pengetahuan metafisik tentang kesatuan memahami sisi teologis baik dalam arti kiasan maupun literal, sementara kebalikannya adalah tidak benar. Itulah maka pencapaian pengetahuan unitif ini dicelupkan dengan aroma kesucian yang senantiasa menguatkan setiap pondasi agama, dimana teologi formal yang sedang dibahas ini diperhatikan, sementara teologi formal tidak dapat menghasilkan *scientia sacra* ini, yang secar sederhana memiliki dimensi dan menonjolkan aspek lain pemanfaatan intelek terhadap wilayah insani.

Metafisika tidak hanya membedakan antara Yang Real dengan pemunculan, Wujud dengan menjadi, tetapi juga antara tingkat eksistensi. Sifat hirarki realitas adalah penjelasan universal semua tradisi dan merupakan bagian serta bidang praktek dan doktrin keagamaannya, apakah dipahami dalam istilah-istilah berbagai kelompok dan tatanan malaekati, sebagaimana dijelaskan dalam *Celestial Hierarchies* yang terkenal, karya Dionysius, atau tingkat-tingkat cahaya dan kegelapan sebagaimana dalam ajaran esoterisme Islam tertentu, atau seperti berbagai tatanan dewa-dewa dan raksasa dalam agama dengan struktur mitologi, dilihat sebagai Kehampaan atau Kekosongan dari pada Kesempurnaan, dunia-dunia tingkat menengah yang luas dilukiskan dengan kekuatan keindahan yang menonjol dalam teks-teks kosmologi maupun seni Budha. Penekanan terhadap struktur hirarkhi realitas dalam doktrin-doktrin tradisi-

onal adalah besar sekali, dimana seorang sastrawan Persia menyatakan bahwa siapa yang menolak hirarkhi eksistensi adalah kafir (*zindiq*). Di sini kembali *scientia sacra* yang diperhatikan dengan sifat realitas dibedakan dari teologi, sebagaimana biasanya dipahami, tetap dapat memuaskan dengan apa yang diperhatikan manusia secara langsung dan sebuah pandangan yang sederhana tentang realitas didasarkan pada Tuhan dan manusia, tanpa penekanan terhadap hirarkhi eksistensi, meskipun bahkan dalam teologi banyak ajaran tidak melupakan untuk mempertimbangkan eksistensi, jika tidak selalu penuh makna, wilayah-wilayah tingkat menengah dari realitas.[17]

Hubungan antara berbagai tingkat realitas atau hirarkhi eksistensi tidak dapat sepenuhnya dimengerti tanpa menempatkan ke dalam pertimbangan gagasan penting lain, yang ditemukan dalam satu jalan atau lain, dalam semua ekspresi yang lengkap tentang *scientia sacra,* yakni gagasan wujud yang wajib ini yang dipertentangkan dengan gagasan tentang kemungkinan. Pembedaan antara wajib dan kemungkinan peletak dasarnya adalah filsafat Ibn Sina (Avicenna), yang telah disebut "filosof wujud," dan bapak ontologi abad pertengahan.[18] Tetapi signifikansi kedua istilah tesebut secara murni adalah tatanan metafisik dan tidak dapat dibatasi oleh bidang filsafat, sekalipun menjadi filsafat tradisional. Ia adalah buah inteleksi dari pada rasiosinati, sebagaimana dalam kenyataan, banyak ajaran filsafat tradisional yang menyelubungi busana intuisi silogisme yang secara murni bersifat metafisik. Kehadiran gagasan tentang wajib dan kemungkinan, baik dalam Hindu dan doktrin-doktrin Timur Jauh, menambahkan kenyataan untuk realitas-realitas tentang tatanan universal, tidak pada semuanya dibatasi oleh suatu mode khusus penjelasan atau ajaran metafisika.

Wajib dipertentangkan dengan kemungkinan secara konseptual tetapi, jika pemaknaan kemungkinan dimengerti secara penuh, ia akan dilihat dalam satu pengertian, ia melengkapi wajib dan dipertentangkan pada wajib hanya dalam satu maknanya yang lain. Akar kemungkinan dihubungkan dengan potensialitas dan juga "kekuatan", ketiga kata itu diderevasikan dari *posse,* yang berarti "menjadi mampu." Kemungkinan, kenyataannya, memiliki dua makna: satu, kualitas atau ciri sesuatu yang dapat ada atau tidak ada; dan dua, kualitas atau ciri sesuatu yang memiliki kekuatan atau kemampuan untuk melakukan atau menghasilkan suatu perbuatan. Dalam pe-

ngertian pertama kualitas-kualitas sesuatu adalah mungkin, atau kontingen; sebuah objek dapat ada atau tidak ada dan tidak ada kontradiksi logis atau metafisik, meskipun harus segera dinyatakan, seekor kuda dapat ada atau tidak ada. Dalam pengertian tersebut, namun pada level yang lebih tinggi, pola dasar atau apa yang dalam metafisika Islam disebut *al-a'yân al-tsâbitan* atau "esensi abadi," juga mungkin ada, hanya Tuhan yang wajib ada. Penempatan dalam makna istilah ini, kemungkinan dipertentangkan dengan wajib, sementara sesuatu yang ada dan karena itu harus ada telah menjadi wajib tidak melalui esensinya tetapi melalui Wujud Yang Wajib, yang secara mandiri wajib dalam Diri-Nya. Itulah mengapa, menggunakan kembali bahasa filsafat Islam, mereka disebut *al-wâjib bi'l-ghayr*, yang seacra literal berarti dibuat wajib oleh bukan dirinya sendiri," wujud "yang lain," terakhir adalah Wujud Yang Wajib.

Dalam pengertian kedua makna kemungkinan sebagai kekuatan, ia tidak berlawanan dengan wajib tetapi melengkapinya, sejauh Yang Prinsip diperhatikan. Tuhan adalah Yang Wajib Absolut dan Kemungkinan Tak Terbatas, Kemahakuasaan Tuhan direfleksikan dalam sifat Ilahi *al-Qâdir* dalam Al-Qur'an, secara pasti bermakna kemungkinan dalam pengertian kedua ini. Apapun kejadian di dunia ini adalah menurut kehendak Tuhan, tetapi juga dalam kesesuaian dengan sebuah Kemungkinan Ilahiyah. Tuhan tidak akan dapat, apa yang tidak mungkin dalam pengertian ini, bagi Dia, yang akan menegasikan sifat-Nya. Apapun klaim suatu tipe voluntarisme keagamaan yang buta mungkin dibuat, kekuasaan Tuhan tidak dapat bertentangan dengan sifat-Nya dan ketika Ajaran mengklaim, "Dengan Tuhan segala sesuatu adalah mungkin", hal itu secara tepat mengacu pada Kemungkinan Tak Terbatasnya Tuhan.

Tiap dunia dibawa ke dalam wujud berkorespondensi dengan suatu Kemungkinan Ilahi, memperoleh eksistensi melalui kehendak Ilahi yang beroperasi pada level yang berbeda, kadang-kadang muncul sebagai bertentangan dengan mata makhluk duniawi. Akan tetapi tidak pernah ada, secara arbitrase, apa yang Tuhan kehendaki; Kebijaksanaan-Nya melengkapi Kehendak-Nya dan sifat-Nya tetap tidak diganggu gugat.

Sejauh wajib diperhatikan, ia dapat menyatakan bahwa, meskipun filosof-filosof abad pertengahan menyebut Wujud murni Wujud Yang Wajib, secara tegas hanya Di-Belakang Wujud atau Realitas Puncak yang wajib dalam Diri-Nya sendiri dan wajid dengan meng-

hormati Diri-Nya sendiri. Wujud adalah wajib *vis-a-vis* dunia, yang dari titik pandang duniawi atau keragaman bentuk, ia secara sah dapat dianggap sebagai Wujud Yang Wajib. Tetapi Wujud juga dapat dianggap sebagai Kemungkinan, seperti dibedakan dengan kemungkinan-kemungkinan yang merupakan kualitas Wujud. Kualitas-kualitas tersebut memiliki dua aspek; mereka adalah kontingen atau mungkin dalam hubungannya dengan Prinsip atau Esensi, yakni, mereka dapat ada atau tidak ada, dan mereka adalah wajib dalam kandungannya dan juga berpartisipasi dalam wajibnya Esensi. Dari pertimbangan dua aspek tersebut orang dapat melihat, bahwa ada dua macam kemungkinan; yakni refleksi wajib dan refleksi kontingen. Jenis pertama menimbulkan obyek-obyek yang secara defenitif ada dan jenis kedua dapat mungkin tidak ada.

Tuhan memberikan eksistensi untuk kemungkinan, yang merupakan berbagai refleksi, gema Wujud dan dari penyebutan eksistensi terhadap kuiditas kemungkinan dunia dan, kenyataannya, banyak sekali dunia dilahirkan. Relativitas Ilahi atau *maya* itu, ketika diproyeksikan terhadap ketiadaan dan jauh dari Sumber, menghasilkan modalitas dan inversi sendiri terhadap kemungkinan-kemungkinan tersebut, yang awalnya adalah refleksi dan inversi positif, polarisasi cahaya dan penuangan bayangan, Logos yang bercahaya dan Demiarge yang gelap. Wujud sebagai Kemungkinan adalah Dia sendiri selubung tertinggi Realitas, yang dalam Dia sendiri tidak hanya Tak Terbatas tapi juga Absolut, yakni Esensi di belakang semua determinasi.[20]

Untuk menjelaskan tentang selubung adalah memperhatikan dengan satu konsep kunci, dengan *scientia sacra* diperhatikan, sementara yang lain, bagaimanapun, tidak memiliki seperti penekanan dalam doktrin-doktrin metafisik Barat, seperti hal itu di Timur, sekalipun ia secara pasti dinyatakan oleh beberapa tokoh tertentu seperti Eckhart dan Silesius, yang menyinggung Relativitas Ilahi, sadar tentang maknanya untuk memahami bagaimana akar dan prinsip manifestasi ditemukan dalam Prinsip itu sendiri. Selubung itu tak lain adalah apa yang dalam Hindu disebut *mâyâ*, dalam Sufi disebut *ḫijâb*. Nyata bahwa *mâyâ* sekarang secara praktis dalam sebuah kata Inggris menjadi penambahan terhadap wajib berhubungan dengan konsep seperti ini dalam penjelasan tentang doktrin-doktrin tradisional dan kekurangtepatan istilah ini dalam bahasa Inggris untuk menyampaikan semua yang menandakan *mâyâ*.

Mâyâ biasanya diterjemahkan sebagai ilusi dan dari titik pandang nondualistik atau Advaitis *mâyâ* adalah ilusi, hanya *Âtman*, Diri Tertinggi, wujud yang nyata. Tetapi *mâyâ* juga kreativitas dan "Permainan Ilahi" (*lîlâ*). Pada tingkat prinsip ia adalah relatif yang merupakan sumber keterpisahan, eksteriorisasi dan obyektivikasi. Ia adalah tendensi terhadap ketiadaan yang membawa manifestasi ke dalam wujud, ketiadaan tak pernah dijangkau tetapi yang diimplikasikan oleh gerakan kosmogonik yang jauh dari Prinsip. Ketak-Terbatasan, tidak dapat kecuali, termasuk kemungkinan separasi, penyebaran, dan eksternalisasi yang mencirikan semua yang lain daripada Yang Prinsip.[21] *Mâyâ* adalah selubung tertinggi dan juga teofani tertinggi, yang sekaligus selubung dan pernyataan.[22] Tuhan yang baik tidak bisa kecuali, memancarkan kebajikan-Nya dan tendensi terhadap radiasi atau manifestasi ini mengimplikasikan suatu gerakan yang menjauh dari Sumber, yang mencirikan tingkat kosmik dan bahkan realitas metakosmik, jauh dari Yang Maha Awal, yang sendirian secara mutlak adalah Real. *Mâyâ* hampir sama seperti *ra*<u>*h*</u>*mah* dalam Islam, Rahmat Ilahi, "nafas-Nya" mengeksistensikan dunia, setiap substansi dunia mewujudkan *nafas al-ra*<u>*h*</u>*mân*, Nafas Yang Pengasih,[23] dalam cara yang sama, orang dapat menyebut *Maya* nafas *Âtman*. Bagi Hinduisme, bagaimanapun, makhluk dunia atau semua selubung *Mâyâ* terhadap Diri Absolut atau *Âtman*, diekspresikan sebagai "Permainan Ilahi," sementara bagi Islam, eksternalisasi ini tidak lain merupakan aktivitas *maya* yang dianggap sebagai cinta Tuhan untuk "dikenal," berawal dari wujud Firman Tuhan pada Diri-Nya sendiri menurut <u>*H*</u>*adîts* Nabi yang terkenal, "Aku adalah khasanah yang tersembunyi, Aku ingin untuk dikenal, karena itu Aku mencipta dunia untuk dikenal."[24]

Teologi formal menganggap Tuhan dan dunia atau Pencipta dan makhluk dalam suatu perbedaan yang sempurna dan cara yang "absolut," dan karena itu tidak mampu memberi jawaban bagi pertanyaan-pertanyaan fundamental, karena secara intelektual, pertanyaan itu hanya dapat diuraikan dari perspektif *scientia sacra* dan doktrin *maya* atau selubung yang, pada tingkat paling tinggi, mengimplikasikan pengenalan relativitas ke dalam wilayah prinsip tanpa, bagaimanapun, jangkauan tingkat Absolut yang tetap di belakang semua kualitas dan relativitas. Ketika ada dunia yang relatif, akar dari dunia ini harus ada dalam tatanan prinsipal itu sendiri dan akar ini tidak lain adalah *mâyâ* Ilahi yang menyelubungi dan me-

nyatakan Yang Esa terhadap semua wilayah realitas. Ia adalah feminin, sekaligus Maria dan Eva. Kejahatan lahir dari eksteriorisasi aktivitas *mâyâ* tetapi Eksistensi yang tetap murni dan baik akhirnya menang atas kejahatan sebagai Eva yang dilupakan bagi dosa-dosanya oleh keteguhan spiritual dan kemenangan Maria.

Aksi *mâyâ* melalui radiasi dan reverberasi atau refleksi, pertama penyiapan latar atau wilayah manifestasi dan kemudian pemanifestasian baik radiasi maupun reverberasi, yang mengambil tempat pada wilayah ini. Menggunakan gambaran Schuon,[25] jika kita mempertimbangkan sebuah point yang menyimbolkan Yang Absolut atau Substansi Tertinggi, pemencaran simbolis radiasi, keliling lingkaran refleksi atau reverberasi pusat dan area lingkungan yang lebih luas, Existensi itu sendiri,[26] atau tingkat khusus eksistensi yang dalam *mâyâ* mengulangi aksinya. *Mâyâ* adalah sumber semua dualitas, bahkan pada tingkat prinsipal menyebabkan perbedaan antara Esensi dan Kualitas. Ia juga sumber dualisme antara subjek dan objek, bahkan pada tingkat tertinggi di belakang yang ada kecuali Yang Esa, dalam yang mengetahui dan yang diketahui, atau subjek dan objek adalah satu. Tetapi *mâyâ* tetap tidak sampai pada tingkat prinsipal sendiri, Ia adalah diri yang diproyeksikan melalui berbagai tingkat eksistensi kosmik, yang sebuah hadits menyebutnya tujuh puluh ribu selubung cahaya dan kegelapan dan dapat diringkas sebagai tiga tingkat fundamental, angelik, animik dan eksistensi fisik.

Pada setiap tingkat ada sebuah manifestasi atau refleksi Substansi Tertinggi dan aksi *mâyâ*. Sebagai contoh, pada wilayah fisik atau material, refleksi substansi adalah eter, yang merupakan dukungan tak kelihatan dan permulaan elemen-elemen fisik. Reverberasi *mâyâ* adalah materi dan radiasinya energi. Lebih dari itu, dua kecenderungan utama *mâyâ*, merupakan konservasi dan transformasi, mengubah dirinya sendiri ke dalam ruang dan waktu di dunia ini pada tingkat kosmik. Ada, sungguh, suatu jurang pemisah yang besar sekali, yang memisahkan berbagai dunia dan hampir tak dapat dibandingkan antara dunia animik dan dunia material dan juga antara angelik atau dunia spiritual dengan animik. Tetapi melalui semua tingkat tersebut *mâyâ* tetap *mâyâ*, wujud yang sekaligus menyatakan Yang Real dan selubung-Nya, dalam dirinya sendiri di tengah dan pemisah antara Yang Tak Terbatas dengan yang terbatas.

Mâyâ dalam aspeknya tentang ilusi juga menyebabkan ketidak mungkinan meliputi realitas ini dalam sebuah sistem pemikiran yang

tertutup, yang mencirikan filsafat duniawi. Yang Absolut adalah fakta yang tersembunyi atau sesuatu yang tidak dapat dibandingkan, bagi mereka yang tidak memiliki mata atau intuisi untuk menggenggam-nya secara intelektual. Dalam berbagai kasus, rasiocinati, menjangkau bidang relativitas, tidak dapat digunakan untuk membuktikan atau merasakan Yang Absolut, yang tetap di belakang jangkauan semua usaha relatif untuk membandingkan-Nya. Tetapi intelegensi dapat mengetahui Yang Absolut dan, kenyataannya hanya Yang Absolut yang dapat dipahami secara sempurna. Di bawah tingkat ini, aktivitas *mâyâ* masuk ke dalam permainan dan menghasilkan elemen ambiguitas dan ketidakpastian. Jika ada sesuatu seperti relativitas murni, ia tidak mungkin dapat dipahami secara sempurna. Tetapi bahkan dalam dunia relatif yang senantiasa menghasilkan jejak Yang Absolut, elemen ambiguitas dan tak terpahaminya *mâyâ*, masuk ke dalam semua aktivitas mental, yang mencoba melewati di belakang legitimasi fungsinya dan mencoba menangkap Yang Absolut dalam sebuah sistem pemikiran terbatas yang didasarkan pada rasiocinati.[27] Pemikiran insani sebagai aktivitas mental tidak secara mutlak mampu menyesuaikan diri terhadap Yang Real, sebagai akibat *mâyâ*, sedangkan pengetahuan langsung atau inteleksi memiliki kekuatan seperti itu. Keadaan menyedihkan, ajaran yang tak terhitung banyaknya dari filsafat modern dan kelengahannya untuk mencapai tugas meliputi Yang Real melalui proses pemikiran insani secara murni, disebabkan oleh kekuatan *mâyâ* yang melatih ilusorinya yang sangat mempesonakan, terhadap mereka yang menolak realitasnya.

Lebih dekat berhubungan dengan doktrin *mâyâ* ialah masalah kejahatan dan maknanya dalam cahaya kebaikan Absolut yang Awal dan Sumber, sebuah masalah yang terdapat di pusat problem-problem teodesi, khususnya telah diskusikan dalam dunia Abrahamik selama berabad-abad. Problem ini, khususnya, bagaimana Tuhan Yang Maha Kuasa dan Baik mencipta dunia yang berisi kejahatan, yang tak dapat diselesaikan pada tingkat teologi formal maupun filsafat rasionalistik. Jawabannya hanya dapat ditemukan dalam metafisika atau *scientia sacra*, kemungkaran yang telah menyebabkan banyak orang melenyapkan keyakinan mereka dalam pandangan dunia agama dan keagamaan, sebab ketidakmampuan mereka mencapai akses kepada doktrin yang dapat menyelesaikan kontradiksi yang kelihatan ini. Dari titik pandang metafisik, tidak hanya masalah

kekuasaan Tuhan, tapi Sifat Ilahi yakni Kehendak Ilahi, juga tidak dapat berkontradiksi. Tuhan tidak dapat berkehendak untuk berhenti menjadi Tuhan. Sekarang Sifat Ilahi ini tidak dibatasi oleh wujud; sebagaimana telah dinyatakan, ia adalah Realitas Yang Absolut dan Tak Terbatas, yakni Di-Belakang Wujud atau Wujud Tertinggi yaitu Wujud Yang Pertama menentukan dalam arah manifestasi atau makhluk. Sifat Ilahi atau Realitas Tertinggi adalah Tak Terbatas dan Baik, dan karena itu kehendak-kehendaknya memancar dan memanifestasikan Diri-Nya Sendiri. Dari radiasi ini melahirkan keadaan-keadaan eksistensi, dunia-dunia, karena itu terpisah, memanjang dari Sumber, mengakibatkan apa yang nyata sebagai kejahatan pada wilayah partikular dari realitas. Untuk menyatakan Yang Tak Terbatas adalah menyatakan kemungkinan negasi Sumber dan dalam arah ketiadaan, karena itu kejahatan disebut orang dengan "kristalisasi atau eksistensi ketiadaan." Ketika hanya Tuhan yang Di-Belakang Wujud dan Wujud adalah Baik, sebagaiman ajaran menyatakan, semua yang bukan Tuhan mengambil bagian elemen kekurangan ini, yang merupakan sumber kejahatan. Kehendak Tuhan sebagaimana Allah atau Di-Belakang Wujud adalah realisasi kemungkinan-kemungkinan yang inheren dalam Ketakterbatasan-Nya, karena itu terpisah dari Sumber yang mengimplikasikan kejahatan. Tetapi secara pasti sebab manifesatsi adalah dari sebuah kemungkinan Realitas Tak Terbatas, eksistensi dunia dalam dirinya sendiri tidaklah jahat juga bukan elemen kejahatan yang muncul dalam berbagai dunia yang senantiasa dekat pada Kedekatan Ilahi.[28] Sekarang, Kehendak Tuhan sebagai Wujud beroperasi di dalam radiasi dan reverberasi, disebabkan oleh *maya* dan sifat Realitas Tak Terbatas ini yang merupakan Supra-Wujud. Kehendak Tuhan pada tingkat ini membawa bentuk-bentuk konkrit kejahatan menurut kriteria yang ditetapkan oleh berbagai wahyu, dan selalu dalam cahaya kebajikan total dan sesuai dengan ekonomi mode kehidupan tradisional yang khusus. Pada tingkat ini Kehendak Tuhan dilawankan pada berbagai tipe kejahatan tanpa wujud mampu membasmi kehidupan seperti itu, yang banyak menegasikan Sifat Ilahi sendiri. Dalam realitas ada dua tingkat operasi kehendak Ilahi atau bahkan dua kehendak Ilahi, Yang Satu berhubungan yang Absolut dan Realitas tak terbatas yang tidak dapat kecuali, memanifestasikan dan mencipta, karena itu, terpisah, memanjang dan kekurangan yang muncul sebagai kejahatan, sesuai dengan hukum-hukum Ilahi

dan norma-norma yang merupakan struktur etik berbagai dunia tradisional.

Menghubungkan kejahatan dengan ketakterbatasan Realitas ini, yang juga merupakan segala Kemungkinan, tidak berarti menyangkal realitas kejahatan pada tingkatnya yang khusus. Eksistensi kejahatan dapat dipisahkan dari tingkat relatif, di mana ia memanifestasikan dirinya sendiri. Orang secara serampangan tidak dapat mengatakan bahwa kejahatan tidak eksis, seperti bahkan dilakukan guru-guru gnosis tertentu yang, memandang dengan kesetiaan terhadap berlimpahnya kebajikan Prinsip Ilahi, dalam pengertian mengelakkan kejahatan dan melampauinya.[29] Tetapi ini bukanlah semua bijaksanawan tradisional, banyak di antara mereka menyediakan kunci metafisik untuk memahami kejahatan. Dari titik pandang *scientia sacra*, meskipun nyata pada wilayah relatif dari realitas, kejahatan tidak memiliki realitas sebagai substansi dan dalam dirinya sendiri sebagai sesuatu atau obyak. Kejahatan senantiasa parsial dan fragmentatif. Ia harus ada sebab kekosongan antara Yang Prinsip dengan manifestasi, tetapi ia tetap selalu terbatas dan ke luar, sementara kebajikan tidak terbatas dan membuka ke dalam Yang Tak Terbatas. Juga sejauh Kehendak Tuhan diperhatikan, Tuhan 'menghendaki' kejahatan, tidaklah sebagai kejahatan, tetapi sebagai bagian dari kebaikan yang lebih besar, dimana realitas segmentatif ini memberikan kontribusi. Itulah mengapa, kejahatan tidak pernah merupakan kejahatan dalam substansinya yang eksistensial, tetapi melalui pengurangan kebajikan yang memainkan suatu peran dalam total ekonomi kosmos menyumbangkan pada kebajikan yang lebih besar. Setiap disequilibirium dan kekacauan adalah suatu sifat parsial dan terbatas, sementara penyumbangan terhadap eqilibirium, harmoni dan keseimbangan ini merupakan cosmos.[30]

Doktrin *mâyâ* atau *hijâb* memungkinkan kita memahami akar-akar metafisika, yang kelihatan sebagai kejahatan. Doktrin ini menerangkan kejahatan sebagai pengurangan dan sparasi dari Kebajikan dan juga sebagai elemen yang menyumbang pada kebajikan yang lebih besar, meskipun di dalam lingkungan partikuler atau wilayah kehidupan, kejahatan tetap kejahatan sebagai hasil salah satu pengurangan atau ekses. Jika doktrin ini secara penuh dimengerti, kemudian ia mungkin untuk dibandingkan makna kejahatan seperti itu. Tetapi bahkan dalam kasus ini, ia tak mungkin bagi orang untuk memahami seperti itu atau seperti sebuah kejahatan, hanya Tuhan

yang secara penuh dan sempurna dapat memahami. Dalam berbagai hal, meskipun Kehendak Ilahi menghendaki sesuatu yang mengada, termasuk apa yang kelihatan sebagai kejahatan, sejauh berkenaan dengan manusia, yang memiliki kecerdasan dan kehendak bebas diperhatikan, Tuhan menghendaki baginya hanya kebajikan. Jalan terbaik penyelesaian masalah kejahatan dan teodesi, kenyataannnya adalah membangun kehidupan yang memungkinkan aktualisasi *scientia sacra* dalam diri seseorang. Realisasi atau aktualisasi ini adalah kemungkinan jalan terbaik memahami sifat Kebajikan dan mengapa kehidupan manusia teristeral, digerakkan kembali dari Tuhan, tidak dapat kecuali, dikawinkan dengan fragmentasi, penghilangan dan pengurangan yang kelihatan sebagai kejahatan, yang senyata wilayah realitas ini terhadap mana ia memanifestasikan diri-nya sendiri. Kejahatan berhenti mengada, bagaimanapun, pada wilayah yang lebih tinggi, di sana sementara dan kekacauan parsial menyumbang pada tatanan yang lebih besar dan pengurangan untuk kebaikan yang lebih besar.

Berkaitan dengan masalah kebajikan dan kejahatan adalah kehendak bebas dan determinisme, yang juga telah menyibukkan para filosof dan teolog dalam dunia Abrahamik selama berabad-abad, tetapi juga menjadi pusat perhatian dalam lingkungan tradisional lain, seperti India, sebagaimana diterangkan oleh pembahasan yang cermat dalam *Bhagawad Gîta*. Dalam masalah ini juga tidak ada kemungkinan mengikuti di belakang salah satu atau dikhotomi sepanjang orang tetap pada tingkat teologi formal atau filsafat rasionalistik dalam Judaisme, Kristen dan Islam. Dari titik pandang metafisik, bagaimanapun, perdebatan yang lebih luas muncul sebagai kemandulan dan penggalan melalui kenyataan, yakni sisi-sisi atribut kualitas kemutlakan pada yang relatif, khususnya wilayah insani. Secara metafisik dinyatakan, hanya Realitas Puncaklah yang absolut dan sekaligus wajib murni dan bebas murni. Hanya Tuhan yang secara sempurna wajib dan bebas, Wujud Yang Absolut dan Tak Terbatas.

Sekarang pada wilayah manusia, kita sudah berada pada tingkat relatif, karena itu di sini tidak dapat menjadi salah satu determinasi atau kehendak bebas yang absolut. Sesuatu dari keduanya harus memanifestasikan dirinya sendiri pada tingkat relativitas manusiawi. Jika hanya satu dari dua kondisi tersebut harus dihadirkan, wilayah relativitas tak dapat lagi menjadi relatif tapi absolut. Kebebasan

manusia adalah senyata dirinya sendiri. Dia berhenti untuk bebas dalam pengertian independen dari Kehendak Ilahi sampai taraf, yakni, ia berhenti untuk dipisahkan secara ontologis dari Tuhan. Dalam ketika yang sama, manusia ditentukan, dan tidak bebas sampai taraf, yakni suatu kekosongan ontologis yang memisahkannya dari Sumber dan Awalnya, hanya bagi Tuhanlah kebebasan. Perjalanan dari relatif kepada Yang Absolut berarti sekaligus kehilangan kebebasan hidup dalam kesalahan dan mencapai kebebasan dari tirani semua determinasi psikomaterial yang memenjarakan dan mencekik jiwa. Dalam Tuhan ada kebebasan murni dan kewajiban murni dan hanya dalam Diri-Nya manusia secara sempurna bebas dan juga secara sempurna ditentukan, tetapi dengan determinasi yang, bukan wujud tetapi milik manusia yang paling mendalam sifat dan akar wujudnya, yang tidak lain adalah sisi lain kebebasan, total dan tidak kondisional.

Kecerdasan adalah karunia Ilahi yang menembus melalui selubung *maya* dan ia mampu mengetahui realitas seperti itu. Ia adalah pancaran cahaya yang menembus melalui berbagai selubung kehidupan kosmik pada Yang Awal dan berhubungan dengan pinggiran kehidupan, terhadap mana kejatuhan manusia hidup, menuju Pusat dimana berada di sisi Diri. Intelek adalah Ilahi itu sendiri, dan hanya manusia yang sampai pada tarafnya, manusia berpartisipasi di dalamnya. Ia adalah substansi dan juga fungsi. Ia adalah cahaya dan juga visi. Intelek bukanlah pikiran dan bukan pula nalar, yang merupakan refleksi intelek terhadap wilayah manusiawi, tetapi ia adalah akar dan pusat kesadaran dan apa yang secara tradisional disebut jiwa. Dalam pengertian teknik, bagaimanapun, jiwa harus dianggap equivalen dengan *anima* atau *psyche*, dalam hal ini Intelek adalah *spiritus* atau *nous* dari penggabungan *psyche* pasif dan feminin yang dilahirkan, yakni emas yang menyimbolkan kesempurnaan dan kesuacian jiwa.

Prinsip metakosmik yang merupakan Intelek adalah sumber, baik pengetahuan maupun wujud, kesadaran subyektif yang mengetahui dan tatanan obyektif yang diketahui. Ia juga sumber wahyu yang menciptakan hubungan antara manusia dan kosmos dan sumber Realitas metakosmik. Logos, *Budhi* atau *'aql*, sebagaimana Intelek disebut dalam berbagai tradisi, adalah pusat cahaya yang merupakan wakil yang sedang menurun pada dunia —bagi "ia adalah Firman dengannya semua tercipta"— manusia dan agama.

Ia adalah pengetahuan Tuhan tentang Dirinya sendiri dan pertama dalam makhluk-Nya. Lebih dari itu, seperti ada suatu hirarkhi kehidupan kosmik, juga ada tingkat-tingkat kesadaran dan jenjang menurun intelek, melalui berbagai tingkat kehidupan sampai manusia dijangkau, yang memiliki pusat cahaya Intelek tetap memancar, meskipun ia biasanya dikurangkan oleh dosa nafsu-nafsu dan serangkaian "kejatuhan" yang telah memisahkan manusia dari apa yang ia secara nyata ada.

Dengan demikian, bahkan kesadaran manusia yang terpuruk dan kecerdasan yang memancar di dalam dirinya, meskipun sebuah refleksi yang jauh dari Intelek, namun menunjukkan suatu keajaiban Intelek, yang sekaligus supernatural dan natural. Hampir sebagian besar pengalaman manusia adalah subyektivitasnya, misteri batin dan kesadaran yang dapat merefleksikan terhadap dirinya, membuka secara batini terhadap Yang Tak Terbatas yang juga merupakan kebahagiaan. Tak kurang ajaibnya adalah kekuatan obyektivitas, kekuatan kecerdasan manusiawi untuk mengetahui dunia dalam suatu cara yang obyektif dan dengan kepastian kategoris yang tidak banyak Sufisme dapat menghancurkan. Akhirnya, ada misteri yang memadai bagi pengetahuan, nyata bahwa kecerdasan kita berhubungan dengan sifat realitas dan bahwa apa yang orang ketahui berhubungan dengan aspek-aspek Yang Real.[31] Tetapi hal itu semuanya misterius, sepanjang manusia terputus dari cahaya intuisi intelektual atau inteleksi. Dengan kata lain, dalam cahaya Intelek itu sendiri, baik kekuatan subyektif maupun obyektif, kecerdasan secara sempurna dapat dipahami.

Sebagaimana sudah dinyatakan, *scientia sacra* tidak dapat dicapai tanpa inteleksi dan pemanfaatan yang tepat intelegensi dalam diri manusia. Itulah mengapa yang terputus dari sakramen batin ini tidak hanya menanggalkan ajaran-ajaran pengetahuan suci ini, tetapi juga menawarkan argumen-argumen rasionalistik, melawannya, biasanya didasarkan pada ketidaksempurnaan atau kesalahan premis-premis, mengharapkan cakrawala runtuh sebagai akibat dari suara dan kedahsyatan ini yang secara metafisik tidak berarti. Inteleksi tidak dapat mencapai kebenaran sebagai akibat pemikiran atau nalar profan, tetapi melalui suatu arah intuisi secara apriori terhadap kebenaran. Penalaran mungkin melakukan, sebagaimana sebuah peristiwa inteleksi, tetapi ia tidak dapat terjadi karena inteleksi. Bagi nalar ini setiap buah inteleksi tidak dapat dihapuskan atau dinegasi-

kan oleh bentuk-bentuk penalaran yang didasarkan pada pembatasan-pembatasan personal yang menggunakan penalaran, seringkali menghasilkan kesalahan murni dan sederhana. Penjelasan ini tidak berarti bahwa inteleksi melawan logika atau bahwa ia tidak rasional. Tentang pertentangan, tidak ada kebenaran yang dapat dianggap tidak logis, keberadaan logika itu sendiri adalah suatu realitas ontologis keadaan manusiawi. Tetapi peranan dan fungsi penalaran dan penggunaan logika dalam filsafat metafisika dan profan secara sempurna berbeda, sebeda penggunaan matematika dalam ornamen Katedral Chartres atau kupola salah satu masjid Isfahan dengan gedung pencakar langit modern.

Meskipun intelek memancar di dalam diri manusia, tetapi a terlalu jauh bergerak dari sifat primordialnya, sehingga tidak mampu menggunakan secara penuh karunia ilahi ini bagi dirinya sendiri. Ia membutuhkan wahyu yang sendirian dapat mengaktualisasikan intelek dalam diri manusia dan menyediakannya fungsi yang pantas. Waktu ketika tiap manusia adalah seorang nabi, dan ketika intelek berfungsi dalam diri manusia "secara natural," maka ia melihat segala sesuatu *in divinis* dan memiliki pengetahuan langsung tentang karakhter suci sepanjang masa. Doktrin-doktrin tradisional sendiri menekankan hal ini dalam bentangan peredaran kosmiknya, ia adalah wahyu atau *avatâric* yang menurun, yang memungkinkan manusia melihat sekali lagi dengan 'mata hati" yang merupakan "mata intelek" Jika ada kekecualian, adalah kekecualian yang hanya membuktikan peran dan dalam beberapa kasus, "angin berdesir di sana ia didengarkan."

Wahyu dalam dimensi esoteriknya memungkinkan, melalui inisiasi, akses ke tingkat yang lebih tinggi keberadaan manusia, begitu juga kesadaran. Ritus-ritus yang tepat, kader tradisional, bentuk dan simbol dan barakah dari wahyu, menyediakan kunci dengan mana manusia mampu membuka pintu ruang batin keberadaannya, dan dengan bantuan guru spiritual, berjalan melalui labirin kosmik dengan hasil yang akhirnya mencapai hazanah ini, yang tidak lain adalah permata gnosis. Wahyu mengaktualisasikan kemungkinan-kemungkinan intelek, menghilangkan kembali kesukaran-kesukaran jasmani, jiwa yang mencegah intelek dari pemanfaatan, dan memungkinkan transmisi pengetahuan inisiatik, yang dalam ketika yang sama terletak di dalam tiap substansi intelek. Ada yang tak terjembatani, kekosongan antara kecerdasan yang di-

sucikan wahyu dengan kecerdasan yang terputus dari sumber ini dan juga dari akarnya, direduksi pada refleksinya terhadap pikiran manusia dan kekerdilan ke dalam pemotongan dan fragmentasi kemampuan ini, yang secara saintefik dianggap kecerdasan.[33]

Sejauh hubungan antara intelek dan wahyu diperhatikan, penting untuk dikatakan tentang hubungan antara intelektualitas dan naskah suci, yang telah dilupakan dalam dunia modern. Tanpa penyegaran penjelasan spiritual, ia tidak mungkin menemukan *scientia sacra* dalam dasar tradisi yang didominasi oleh kehampiran skripture suci. Skripture memiliki suatu dimensi batin yang dapat dicapai hanya melalui pengoperasian inteleksi, di dalam kerangka kerja tradisi, yang sendirian mampu menyelesaikan kontradiksi-kontradiksi tertentu yang muncul dan lubang-lubang kecil dalam teks-teks suci. Sekali intuisi intelektual tidak operatif dan pikiran seperti danau membeku, idea-ideanya bergerak tapi ke dalam mana tak sesuatupun tertembus, kemudian teks yang dinyatakan juga menyelubungi dimensi batinnya dan penjelasan spiritual menjadi tereduksi kepada arkheologi dan filologi, tidak menerangkan ekstrapolasi kesalahan-kesalahan subyektif kehadiran zaman kembali ke dalam abad dimana wahyu dipersoalkan. Clement dan Origen kemudian mengubah ke dalam penjelasan modern, bagi yang memiliki Perjanjian Baru adalah lebih mudah daripada sebuah komentar etik terhadap kondisi-kondisi sosial abad-abad pertama Palestina.

Dalam dunia Ketimuran, termasuk Judeo-Kristen, penjelasan-penjelasan sains spiritual tidak pernah mati secara sempurna. Teks suci melayani sebagai sumber bagi dunia formal tradisi yang bersangkutan, termasuk ritual dan praktek liturgis dan seni sucinya, begitu juga aspek intelektual tradisi yang meluas dari teologi formal, filsafat dan sains simbolik sampai *scientia sacra* itu sendiri, yang memahkotai pesan batin disampaikan oleh teks suci dan dicapai melalui kecerdasan yang disucikan oleh skripture suci ini.[34] Dalam Islam, didominasi oleh kehadiran tersembunyi Al-Qur'an, setiap aspek tradisi telah dihubungan oleh Kitab Suci ini dan kategori penjelasan yang membentang, dari Hukum Ilahi sampai gnostik, yang telah menembus hermeneutika spiritual ini atau *ta'wîl*,[36] sampai permata hikmah yang berada di balik hijab bentuk-bentuk eksternal Kitab Suci ini. Karya besar Sufisme seperti *Matsnawî*-nya Jalâl al-Dîn Rumî adalah komentar secara riil terhadap Al-Qur'an, tak perlu

dikatakan berbagai komentar esoterik guru-guru seperti Ibn 'Arabî,[37] Sa<u>d</u>r al-Dîn al-Qunyawî,[38] 'Abd al-Razzâq al-Kâsyânî, Rasyîd a-Dîn A<u>h</u>mad Mibudi dan sebagainya. Baik *scientia sacra* maupun semua yang mendukung sains-sains tradisional dalam Islam, boleh dikatakan seterusnya dari sumber hikmah batin yang dikandung dalam Al-Qur'an dan dengan cara yang sama, Hinduisme menganggap sains-sains tradisional dalam kandungan Weda. Hermeneutika spiritual adalah bermakna untuk kecerdasan, yang disucikan oleh wahyu, mampu menembus ke dalam jantung wahyu untuk menemukan prinsip-rinsip kebenaran proses manifestasi mikroskopik intelek, yang merupakan sumber iluminasi batin dan inteleksi, membuka selubung makna batin manifestasi makrokosmik intelek yang merupakan wahyu atau lebih khusus lagi, skripture suci. Lebih dari itu kebenaran yang sama menyinggung *mutatis mutandis* pada interpretasi makna batin ayat-ayat *qauniyah* yang merupakan kosmos itu sendiri.

Scientia sacra menerangkan kecerdasan dalam hubungannya, tidak hanya dengan wahyu dalam pengertian eksternal, tetapi juga dengan sumber wahyu batin yang merupakan pusat manusia, khususnya hati. Kedudukan kecerdasan adalah hati dan bukan kepala, sebagaimana ditegaskan oleh semua ajaran tradisional. Istilah hati (*heart*), *hrdaya* dalam Sansekerta, *Herz* dalam Jerman, *kardia* dalam bahasa Yunani, dan *cor/cordis* dalam bahasa Latin, memiliki akar kata *hrd* atau *krd* yang, seperti Horus Mesir, mengimplikasikan pusat dunia atau dunia.[39] Hati juga merupakan pusat mikrokosmos manusiawi dan karena itu "locus" kehendak, elemen-elemen lain yang keberadaan manusia digambarkan. Emosi-emosi yang lebih mendalam begitu juga kehendak memiliki awalnya dalam hati, sebagaimana kecerdasan yang menggambarkan puncak ternari mikroskopik kekuatan atau kemampuan. Ia juga dalam hati, yakni kecerdasan dan keyakinan bertemu dan di sana, keyakinan sendiri menjadi penuh dengan cahaya gnosis. Dalam Al-Qur'an baik keyakinan (*îmân*) maupun kecerdasan (*'aql*) secara eksplisit diidentikkan dengan hati (*al-qalb*),[40] sementara dalam Hinduisme istilah Sansekertanya *sraddhâ*, yang biasanya diterjemahkan sebagai keyakinan, secara literal *credo* dan *cor/cordis* diderevasikan dari akar yang sama, menambahkan pada kebenaran metafisik yang sama. Penjelasan-penjelasan tradisional bahasa ini menyatakan, tidak hanya hubungan prinsipal dengan hati, tetapi juga pentingnya prinsip metafisik, yakni

intelegensi integral yang tidak pernah dipisahkan dari keyakinan tetapi sebaliknya, keyakinan dibutuhkan dalam aktualisasi kemungkinan inteleksi di dalam kader wahyu. Kecerdasan ini, yang mampu mencapai pengetahuan tentang kesucian, sudah disucikan dan berakar dalam pusat keadaan manusiawi yang mana ia tidak pernah dipisahkan dari keyakinan atau cinta. Dalam hati, pengetahuan, kenyataannya, selalu bersesuaian dengan cinta. Hanya ketika tereksternalisasikan, pengetahuan berhubungan dengan pikiran dan aktualisasi otak, sedangkan cinta yang substansial ini biasanya disebut jiwa.

Eksternalisasi kecerdasan dan proyeksinya terhadap wilayah pikiran, bagaimanapun, adalah kondisi yang diperlukan dalam kehidupan manusia, tanpa itu manusia tidak menjadi manusia, makhluk yang diciptakan sebagai eksistensi yang berfikir. Kecerdasan dialektik diidentikkan dengan pikiran tidak dalam negatifnya sendiri, kenyataannnya, kecerdasan manusia dalam kesempurnaan mengimplikasikan pemanfaatan yang tepat, baik kecerdasan hati dan juga pikiran, yang pertama secara bersama memungkinkan resepsi, kristalisasi, formulasi dan akhirnya komunikasi dengan kebenaran. Formulasi intuisi mental diterima oleh kecerdasan dalam hati yang menjadi sempurna, diasimilasikan oleh manusia dan diaktuatualisasikan melalui aktivitas pikiran. Melalui proses ini juga cahaya diterima oleh hati dikomunikasikan dan ditransformasikan, seperti kebutuhan aktivitas setiap wujud, sebab setiap sifat dan isi intuisi diterima kecerdasan yang berada dalam hati, isi ini yang, berwujud kebaikan, telah memberikan pada dirinya, seperti semua kebajikan, memancar jauh.[42] Keberadaan manusia membutuhkan eksteriorisasi kebenaran batin tertentu, supaya mampu menginteriorisasikan, menganalisis supaya mensintesakan, sintesis membutuhkan suatu fase analisis. Karena itu kebutuhan manusia akan bahasa yang didapatkan dari kesucian yang tersembunyi dan kembali lagi kepadanya, namun memainkan suatu peranan ritual dalam formulasi kebenaran yang dihasilkan dari ketersembunyian pertama dan dalam persiapan manusia untuk kembali pada ketersembunyian kedua, yang merupakan sintesis setelah analisis, kembali menyatu setelah memisah.[43]

Secara simbolik, pikiran dapat dianggap sebagai bulan yang merefleksikan cahaya matahari, yakni hati. Kecerdasan dalam hati memancar terhadap wilayah pikiran, yang kemudian merefleksikan

cahaya ini kepada kegelapan malam eksistensi teristeral kejatuhan manusia. *Scientia sacra* yang dihasilkan dari kecerdasan total pada hati,[44] kerena itu, termasuk juga dialektika pikiran. Kenyataannya sejumlah dialektikan terbesar baik di Timur maupun Barat adalah para metafisikawan, yang merealisasikan keadaan tertinggi pengetahuan. Apa yang dilawan tradisi tidaklah aktivitas pikiran, tetapi diceraikannya dari hati, kedudukan kecerdasan dan lokasi "mata pengetahuan," yang disebut para Sufi sebagai matahari (*'ayn al-qalb* atau *chishm-i dil*) yang tidak lain merupakan "mata ketiga," dalam pengertian tradisi Hindu, Ia adalah mata yang mentransendensikan dualitas dan pemanfaatan rasional pikiran ini, yang didasarkan pada analisis, menerima kesatuan sekaligus awal dan akhir multiplisitas, yang diterima oleh pikiran dan pikiran yang memiliki kekuatan untuk menganalisis dan mengetahui secara diskursif. Itulah maka para Sufi menyanyikan:

> *Bukalah mata ini di hatimu sehingga engkau akan melihat Spirit,*
> *Sehingga engkau akan melihat apa yang tak dapat dilihat.*[45]

Usaha pikiran rasional untuk menemukan intelek melalui cahaya sendiri, dilihat tradisi menjadi sia-sia, sebab obyek yang, kemampuan rasional mencoba menerima secara aktual, adalah subyek yang membuat setiap langkah persepsi dengan kemungkinan kemampuan rasional. Pikiran yang terputus dari cahaya kecerdasan hati dan mencoba menemukan Tuhan, sadar bahwa cahaya yang ia mencoba menemukan Tuhan itu sendiri, adalah cahaya dari cahaya Tuhan. Seperti pikiran, tak dapat kecuali, menjadi seperti seorang mengembara di padang pasir dalam benderangnya siang hari dengan sebuah lampu di tangannya mencari matahari.[46] Kebutaan tidak dihasilkan nalar, tetapi dari nalar yang terputus dari intelek, dan kemudian mencoba memainkan peranan intelek dalam pencapaian pengetahuan, seperti sebuah usaha, tidak dapat kecuali, menghasilkan desekralisasi pengetahuan dan kehidupan ini, yang orang telah mengamati pada berbagai segmen kemanusiaan, yang telah memilih untuk mengambil takdirnya ke dalam tangan dan hidupnya di bumi seolah-olah ia hanya di bumi ini.

Ketika *scientia sacra* diekspresikan secara lahiriyah (*outward*) dan tidak meninggalkan kecuali pada tingkat iluminasi batin pada hati, ia butuh pemahaman sesuatu, semacam bahasa mengguna-

kanannya. Bahasa formal dipakai untuk mengekspresikan *scientia sacra*, dan kenyataannya, lebih dekat spektrum ajaran-ajaran tradisional yang lebih luas, yang merupakan simbolisme. *Scientia sacra* dapat diekspresikan dalam kata-kata insani, begitu juga dalam bentangan lukisan, pukulan drum, atau makna formal lain yang menyampaikan pesan. Tetapi dalam semua kasus, simbolisme tetap memberikan kunci untuk memahami bahasanya. Untungnya, selama abad ini banyak yang telah ditulis tentang makna sesungguhnya simbol-simbol, dan ia telah dilihat, khususnya dalam karya-karya yang diidentifikasikan dengan lingkungan penulis-penulis tradisional, yakni simbol-simbol yang penandaannya tidak dibuat oleh manusia, tetapi refleksi pada tingkat yang lebih rendah dari kehidupan suatu realitas yang dimiliki oleh tatanan yang lebih tinggi.[47] Simbol adalah aspek ontologis sesuatu, untuk mengatakan paling tidak, senyata sesuatu itu sendiri, dan kenyataannya memberikan makna terhadap sesuatu di dalam semesta kehidupan. Dalam hirarkhi semesta metafisika tradisional, dapat dikatakan bahwa semua tingkat realitas dan sesuatu pada tiap tingkat realitas pada akhirnya adalah simbol, hanya Yang Real itu sendiri yang wujud. Tetapi dalam skala yang lebih terbatas, orang dapat mengatakan bahwa simbol merefleksikan pola dasar dalam tatanan formal dimiliki oleh bidang prinsipal dan melalui simbol-simbol ini, menyimbolkan penyatuan dengan realitas pola dasarnya.[48]

Lebih dari itu, ada simbol-simbol "natural," dalam pengertian sesuatu yang inheren dalam alam, pada obyek dan bentuk tertentu, melalui setiap proses kosmogonik yang telah membawa jauh bentuk-bentuk tersebut pada wilayah teristeral. Ada simbol lain yang disucikan oleh sebuah wahyu khusus, yakni seperti makhluk kedua. Matahari "secara natural" adalah simbol intelek Ilahi, bagi mereka yang tetap memiliki kemampuan presepsi simbolik, dan bagi yang "memiliki spirit simbollis" adalah operatif. Tetapi matahari yang sama adalah suci dalam suatu cara yang khusus, dalam cara pemujaan matahari seperti Mithraisme dan memperoleh makna yang khas dalam alam tradisional, khususnya seperti anggur dalam Kristen dan air dalam Islam. Sastrawan Sufi mungkin menggunakan simbol anggur dalam pengertian pertama tentang simbol, tetapi ia adalah turunan Kristen yang memberikan makna khusus untuk anggur ini dalam Euckharis, sebagai simbol yang tetap melambangkan kepada dunia khusus, yakni Kristen.[49]

Scientia sacra membutuhkan tipe simbolisme dalam penjelasan ajarannya, tetapi senantiasa didasarkan dalam aspek formalnya dalam tradisi, dimana ia berkembang, maupun fungsinya dengan kebajikan, yang setiap pencapaian pengetahuan suci ini adalah mungkin dalam suatu cara yang operatif. Sufisme mungkin melukiskan formulasi dan simbol-simbol dan kadang-kadang dari Hindu atau Neoplatonik, tetapi dunia formalnya adalah Al-Qur'an, dan dia adalah barakah yang dihasilkan dari wahyu Al-Qur'an yang telah membuat pencapaian gnosis dalam Sufisme menjadi mungkin. Ia kenyataannya adalah tradisi yang hidup, mencetak bahasa wacana metafisika dan memilih di antara yang tersedia untuknya, yakni yang memberikan pelayanan terbaik kebutuhan pengkomunikasian doktrin sapiensial dan sifat suci. Di sisi lain, simbolisme secara penuh dapat dimengerti hanya dalam cahaya spiritualitas yang hidup, tanpa mana ia dapat menjadi teka-teki yang simpang siur di samping itu, simbol berperan sebagai makna-makna, yang, manusia mampu memahami bahasa *scientia sacra*.

Akhirnya, harus ditekankan bahwa metafisika tradisional atau *scientia sacra* tidaklah hanya penjelasan teoritik tentang pengetahuan realitas. Tujuannya membimbing manusia, memancarkan manusia, dan mengijinkannya mencapai kesucian. Karena itu, penjelasannya juga menambahkan referensi, kunci yang mana untuk membuka pintu-pintu tertentu dan makna terbukanya pikiran untuk realitas-realitas tertentu. Dalam aspek teoritiknya mereka memiliki aspek profesional dalam pengertian Budha *upaya*, pengakomodasikan makna ajaran kebenaran. Dalam satu pengertian *scientia sacra* berisi suatu bibit dan buah dalam hati dan pikiran manusia, bibit yang jika dipelihara melalui latihan-latihan spiritual dan kebajikan akan menjadi tanaman yang akhirnya berbunga dan berbuah lebat, dimana, sekali lagi, bibit ini diisi. Akan tetapi, jika bibit pertama adalah pengetahuan teoritik, dalam pengertian *theoria* atau visi, bibit kedua adalah realisasi gnosis, realisasi pengetahuan yakni keberadaan kesucian itu sendiri, membutuhkan keberadaan perwujudan menyeluruh yang mengetahui, sebagai kesucian, meminta manusia seutuhnya, yakni dirinya sendiri. Itulah mengapa, ia tidak mungkin mencapai pengetahuan ini dalam jalan lain yang diterima oleh yang membutuhkannya.

Hasil hidupku dapat diringkas dalam tiga kata;
Aku belum matang, Aku telah matang dan Aku dibutuhkan.[n]
Rumi. ●

Catatan Kaki

[1]Tentang makna istilah ini lihat Nasr, *Islamic Science —An Illustrated Study*, London, 1976, hal. 14.

[2]"Toute connaissance est, par definition, celle de la Realite absolue; c' est a dire que la Realite est l'objet necessaire, unique, essentiel de toute connaissance possible." Schuon, *L'Oeil du coeur*, hal. 20.

[3]Filosof Islam, begitu juga Yahudi dan Kristen periode abad pertengahan membedakan antara Intelek Aktif (*al-'aql al-fa"al, intellectus agens, hasekhel hapo'el*) yakni awal pengetahuan dan intelek potensial atau "material" (*al-'aql al-hayulani, intellectus materialis, ha-sekhel ha-hyula'ni*) yang menerima pengetahuan, dan menekankan sifat intelektual tentang apa yang diterima oleh pikiran manusia dari Intelek Ilahi. Tentang doktrin intelek dalam Islam lihat Ibn Sina, *Le livre des directives et remarques*, terj. A. M. Goichon, Paris-Beirut, 1951, hal. 324 dan seterusnya; al-Farabi, *Epistola sull'intelletto*, terj. F. Lucchetta, Padua, 1974; F. Rahman, *Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodoxy*, Chicago, 1979; dan J. Jolivet, *L'Intellect selon Kindi*, Leiden, 1971. Sedangkan dunia Barat abad pertengahan secara umum lihat E. Gilson, *History of Chirstian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955; juga M. Shallo, *Lesson in Scholastic Philosophy*, Philadelphia, 1916, hal. 264 dan seterusnya; dan R. P. de Angelis, *Conoscenza dell'individuale e conoscenza dell'universale nel XIII e XIV secolo*, Roma, 1922. H. A. Wolfson juga menghubungkan masalah ini dalam berbagai tulisan termasuk *The Problem of the Soul of the Spheres*, Washington, 1962; *Essays in the History of Philosophy and Relegion*, ed. I. Twersky dan G. H. Williams, Cambridge, Mas., 1968; *Chirtianity and Islam*, Cambridge, 1948; dan "Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas," *journal of the Histopry of Ideas* 22/1 (Januari-Maret 1961): 3-32.

[4]Pandangan Platonik yang melihat pengetahuan menurun dari bidang "idea" ke dunia, atau dari Prinsip ke manifestasi, lebih berkaitan dengan perspektif sapiensial daripada pandangan Aristotelian yang bergerak dari manifestasi ke Prinsip atau dari fisika ke metafisika.

[5]Tentang pembedaan antara filsafat metafisika dan profan lihat Guenon, *Introduction to the Study of Hindu Doctrines*, hal. 108 dan seterusnya; dan idem, "Oriental Metaphysics," dalam Needleman (ed.), *Sword of Gnosis, hal. 40-56.*

[6]Masalah ini dibahas oleh T. Izutsu, antara lain, dalam karyanya *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, 1971; juga karyanya *Unicite de l'existence et creation perpetuelle en mystique islamique*, Paris, 1980.

[7]Peran ini dibawakan oleh penulis-penulis tradisional ke bahasa Perancis, Inggris dan Jerman, bahasa utama yang digunakannya, dalam mempertahankannya sebagai bahasa-bahasa bagi wacana metafisika dan dalam rangka menghidupkan kembali kualitas simboliknya setiap penurunan proses keberadaannya yang dihasilkan oleh filosof analitik modern dan positivisme, untuk membersihkan bahasa-bahasa Eropa dari kandungan yang mirip tetapi,

tentu saja, dengan latar belakang metafisika yang berbeda ketika hal itu dimaksudkan dengan alam spiritual yang berbeda.

[14]Tradisi Islam dan Hinduisme bekerjasama Judeo-Kristen dalam penegasan, yakni dengan Firman segala sesuatu dicipta. Al-Qur'an menjelaskan, "Sungguh, ketika Dia (Allah) menghendaki sesuatu, Dia memerintahkan, "Jadi" [*kun*], maka jadilah ia! (XXXVI; 82—terjemahan Yusuf Ali). Di sini bentuk imperatif kata kerja "jadi," yakni *kun*, diidentifikasikan dengan Firman atau Logos.

[15]Orang dapat menafsirkan metafisika Tomistik yakni awal dan akhir dengan *esse* seperti termasuk ide tentang Yang Real dalam pengertiannya yang tidak terbatas, meskipun istilah ini dapat dilengkapi dengan *posse* untuk menunjukkan semua Kemungkinan Prinsip Ilahi. Dari titik pandang ini orang dapat menyatakan bahwa, walaupun epistemologi sensualis St. Thomas, mengkritiknya lebih awal karena penolakannya terhadap kemungkinan intuisi intelektual, Tomisme berisi, dalam kandungan dogmatiknya, kebenaran-kebenaran sifat metafisika sejati yang merefleksikan pengetahuan tentang tatanan prinsipal dan yang dapat berperan sebagai pendukung kontempelasi metafisik.

Dalam filsafat Islam tokoh seperti Sadr al-Din Syirazi menyatakan tentang *wujud* (yang secara literal berarti "ada") dengan cara seperti itu secara definitif ia diidentifikasikan dengan Prinsip Tertinggi daripada determinasi-diri pertamanya. Nama Tertinggi Tuhan dalam Islam, yakni, Allah, mengimplikasikan Wujud dan Di-Belakang Wujud, personal Keilahian, Absolut dan Realitas Tak Terbatas, Tuhan dan Allah dalam istilah Meister Eckhart.

[16]Lihat pengantar Corbin terhadap Sadr al-Din Syirazi, *Le Livre des penetrations metaphysiques*, Tehran-Paris, 1964, dimana ia mempertentangkan taqdir ontologi dalam dunia Islam yang berakhir dengan Sabziwari dan sejawatnya dengan Barat yang berakhir dengan Heidegger, terlihat jurang perbedaan yang membedakan ajaran teosofi dan filsafat Islam dari filsafat *Existenz*. Lihat juga Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*; dan Nasr, "Mulla sadra and the Doctrine ofthe Unity of being," *Philosophycal Forum*, Desember 1973, hal. 153-61.

[17]Dalam Islam ajaran teologi yang tersebar luas seperti Asy'arisme dicirikan oleh penolakannya terhadap hirarkhi eksistensi dalam penegasan dengan titik pandang atomistik dan voluntaristiknya.

[18]Tentang masalah ini lihat Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, bab 12, "The Anatomy of Being." Dalam istilah Arab "wajib" adalah *wujub* dan "kemungkinan" *imkan*, yang dalam konteks ontologi Avicennan kita terjemahkan sebagai "kontingensi."

[19]Tentang keabadian esensi lihat T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, hal. 62-64.

[20]"Nous pouvons discerner [dans l'absolument Reel] une tridimensionalite, elle aussi intrinsequement indifferencee mais annonciatrice d'un deploiement possible: ces dimensions sont l"Etre', la 'Conscience', la 'Felicite'. C'est et donne bien, 'par amour', a ce mysteere d'exteriorisation qu'est le Voile universel, dont la chaine est faite des mondes, et la traine, des etres."

mentary upon the Quran) karya Ibn 'Arabi diaktualkan kembali oleh pengikutnya belakangan, 'Abd al-Razaq al-Kasyani, sementara Ibn 'Arabi sendiri menulis komentar monumental, yang ditemukan oleh O. Yahya, yang bagaimanapun hingga kini belum dipublikasikan.

[38]Tafsir utama karya Qunyawi tentang *Surat al-fatihah*, surat pembukaan dalam Al-Qur'an, sedang diedit dan diterjemahkan oleh W. Chittick dan segera diedarkan.

[39]Lihat R. Guenon, "The Heart and the Cave," dalam *Studies in Comporative Religion* 4 (musim semi 1971): 69-72.

[40]Karena itu *iman* seringkali diidentifikasikan dengan pengetahuan dan ketika Tuhan dirujuk sebagai *al-mu'min*, komentator tradisional tidak menerjemahkan Nama itu sebagai "Dia yang memiliki keyakinan" sebagaimana arti literalnya, tetapi sebagai "Dia yang mengetahui yang mengiluminasikan makhluk dan mentransformasikannya."

[41]Lihat H. Kohler, *Sraddha—In der Vedischen und Altbuddischen Literatur*, Weisbaden, 1973. Masalah ini dihubungkan secara mendatail oleh W. C. Smith dalam karyanya *Faith and Bilief*. Smith sungguh menggambarkan secara tepat pada kenyataan bahwa, sebelum waktu modern, kepercayaan sebagai opini bukanlah kategori keagamaan dan keyakinan dihubungkan dengan pengetahuan tidak pada kepercayaan dalam pengertian tentatif, dimana istilah ini biasanya digunakan dewasa ini.

[42]Dalam lingkungan pendidikan tradisional kemampuan mengajarkan metafisika dianggap sebagai tanda bagi guru-guru yang memiliki asimilasi sempurna masalah ini dalam suatu cara dimana inteleknya telah mencapai tingkat *al-'aql bi'l-malakah (intellectus habitus)* dan pengetahuan tersebut telah menyatu dengannya *bi'l malakah*, yakni, secara sempurna dicerna dan diasimilasikan.

[43]Apa yang dalam metafisika Islam disebut *al-jam' ba'd al-farq*.

[44]Beberapa di antara doktrin metafisika yang sangat mendalam di jelaskan dalam karya-karya filsafat dan teosofi Islam dilukiskan di bawah judul *al-waridat al-qalbiyah*, yang secara literal berarti, "yang masuk ke dalam hati." Kenyataannya, salah satu karya Sadr al-Din Syirazi, seorang metafisikawan terbesar Islam, memuat judul seperti itu. Lihat Nasr, The Transcendent Thosofy of Sadr al-Din Syirazi, London, 1978, hal. 49.

[45]

چشم دل باز کن که جان بینی   آنچه نادیده است آن بینی

[46]Ini adalah imajinasi puisi terkenal Syabistari dari *Gulsyan-i raz*:

بسی نادان که او خورشید تابان   به نور شمع جوید در بیابان

Banyak orang bodoh, yang mencari kemilaunya matahari
Di padang pasir dengan sebuah lampu di tangan.

[47]Tentang makna sains simbol-simbol lihat L. Benoist, *Sign, symboles et mythes*, Paris, 1977; H. Sedlmayr, *Verlust der Mitte*, Salzburg, 1976; R. A.

Schwaller de Lubicz, *Symbol and the Symbolic*, terj. R. dan D. Lawlor, Borkline, Mass., 1978; G. Dumezil, *Mythe et epopee*, 2 vol., Paris 1968-71 (sebagian besar berhubungan dengan mitos tetapi tentu saja juga simbolisme); H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, ed. J. Campbell, new York, 1963; M. Eliade, *Images and Symbols*, terj. Ph. Mairet, New York, 1961; R. Alleau, *La science des symboles*, Paris, 1976; dan J. C. Cooper, *An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols*, London, 1978.

[48]Bagi manusia tradisional simbolisasi *adalah* kenyataan simbol ketika ia senantiasa hidup dalam realitas yang tak terfragmentasi dan keadaan surgawi. Kadang-kadang titik pandang primordial ini dipertahankan di antara orang-orang yang menyebut manusia primitif, di antara mereka memiliki "spirit simbolik" yang senantiasa ada dan mengidentifikasikan presepsinya tentang suatu obyek disimbolisasikan dan simbol. Ada kemusyrikan di sini ketika mereduksi simbol ke obyek fisik, yakni mendukung simbolisasinya, sementara dalam perspektif yang sedang kita bicarakan ini obyek menyimbolkan suatu realitas pola dasar yang "dibatasi" pada tingkat dimana realitas itu menjadi bentuk yang jernih, melalui mana realitas itu direfleksikan dan dimanifestasikan.

[49]"Simbolisme natural," yang mengasimilasi, seperti, matahari dengan Prinsip ilahi, diturunkan dari hubungan horizontal; menampakkan simbolisme, yang membuat asimilasi secara spiritual ini efektif —dalam zaman kuno cara pemujaan matahari dan sebelum 'ketakutan' mereka —diturunkan dari korespondensi 'vertikal;' menggenggam kebaikan yang sama bagi gnosis, yang mereduksi fenomena kepada 'idea' atau pola dasar. Dapat dikatakan di sini simbolisme natural tentang roti dan daging —atau tubuh dan darah— dan 'sakramentalisasi' mereka oleh Kristus; seperti tanda Salib, yang mengekspresikan dua dimensinya misteri respektif Daging dan Roti dan Darah dan Anggur, yang, tentu saja, memiliki pengertian metafisiknya tetapi menerima kebajikan kuasi-sakramental —setidaknya dalam bentuk Kristen secara khusus— melalui inkarnasi Logos, dengan istilah lain, ia adalah *Avatara* untuk 'menghidupkan' sebuah bentuk agar membuatnya 'efektif,' dan itulah mengapa rumusan suci atau Nama Ilahi harus datang dari wahyu agar dapat direalisasikan.' Schuon, *Stations of Wisdom*, hal. 97.

[50] حاصل عمرم سه سخن بیش نیست   خام بدم پخته شدم سوختم

Schuon, "Le probleme de la possibilite," dalam *Du Divin a l'humain.*

[21]Dimana metafisika Islam mengacu sebagai *ma siwa'Llah,* secara literal, semua itu tak lain adalah Allah."

[22]*Maya* disamakan dengan barang tenunan magis dari suatu selubung yang membengkongkan dan pernyataan yang menjelaskan." Schuon, *Atman-Maya,* hal. 89. Tentang signifikansi metafisik *maya* baik sebagai selubung atau prinsip relativisasi dan manifestasi tentang Absolut lihat, di samping artikel ini, bab *"Maya"* dalam karya Schuon, *Light on the Ancient World,* hal. 89-98.

[23]Tentang Nafas ar-Rahman lihat Ibn al-'Arabi, *The Bezels of Wisdom,* terj. R. W. J. Austin, New York, 1980, "The Wisdom Leadership in the Word of Aaron," hal. 241 dan seterusnya. Juga Nasr, *Science and Civilization in Islam,* bab 13.

[24]Disebut *hadits* tentang *kanz al-makhfi* (Kekayaan Yang Tersembunyi).

[25]Lihat karyanya, *"Atman-Maya."*

[26]Sejauh tingkat yang tertinggi diperhatikan, metafisika Islam menyebut reverberasi "kesucian yang tak terkendali" (*al-fayd al- aqdas*) dan radiasi "kesucian yang tak terkendali" (*al-fayd al-muqaddas*), yang pertama adalah pola dasar segala sesuatu (*al-a`yan al-thabitah*) dan kedua Nafas ar-Rahman yang mengeksternalisasikan dan mewujudkannya pada berbagai bidang realitas.

[27]"Keinginan untuk menyertakan Realitas universal dalam suatu penjelasan yang eksklusif dan mendalam membawa dengannya suatu disequilibrium permanen mengharuskan untuk interferensi *Maya.*" Schuon, *Light of the Ancient Worlds,* hal. 91.

[28]Doktrin Al-Qur'an tentang Iblis adalah seorang *jinn* dan dibuat dari api yang menandakan dimana kehadiran kejahatan tidak dapat membuat dirinya sendiri meninggalkan wilayah kosmik selama menurun mencapai bidang animik.

[29]Intelek seolah-olah beroperasi di dalam manusia tidak mulai dengan sebuah pengetahuan tentang dunia dengan pengetahuan apriori Kebajikan Tuhan yang dirasakan sebelumnya bahkan menjadi pemahaman kejahatan. Itulah mengapa sejumlah metafisikawan, menunjukkan melalui inteleksi suatu pemahaman langsung tentang Kebajikan secara mandiri, bahkan tidak memiliki keinginan untuk memahami kejahatan dan melaluinya seolah-olah ia tidak ada. Di sini, tentu saja, juga aspek eksperensial untuk dipertimbangkan. Manusia suci yang telah menghancurkan kejahatan tidak dalam dunia secara menyeluruh akan tetapi sekitar dirinya sendiri, sehingga dapat dikatakan bernafas sudah dalam atmosfir surgawi dan karena itu lupa terhadap kejahatan eksistensi teristrial yang tidak mengada baginya. Prilaku ini dapat ditemukan di antara Sufi besar yang menjelaskan bahwa kejahatan yang sederhana tidak dapat mengada tanpa kesusahan untuk menyediakan bukti-bukti metafisik, seperti apa yang dimaksudkan dengan suatu pernyataan dan dari titik pandang tertentu dapat dikatakan bahwa kejahatan itu tidak ada.

[30]*Cosmos* secara literal berarti "tertata" dalam bahasa Yunani. Lawan dari kosmos tak lain adalah *chaos.*

[31]Prinsip yang memadai tak bisa mengabaikan penjelasan awal kita bahwa *maya* menyelimuti isi dan menyempurnakan realitas dalam suatu sistem yang diturunkan dari rasiosinati, bagi kita sedang membicarakan di sini tentang inteleksi dan intelegensi tidak rasiosinati dan pemikiran yang secara murni mencirikan manusia.

[32]Tidak hanya dalam tradisi Islam yang memiliki spiritual secara esensial adalah sapiensial, yakni kecerdasan yang dianggap sebagai karunia Tuhan yang terbesar bagi manusia (menurut fatwa terkenal 'Ali ibn Abi Talib, "Tuhan tidak memberikan kepada hamba-Nya sesuatu pun yang lebih berharga daripada kecerdasan"), bahkan dalam Kristen yang mengutamakan jalan cinta, Hesychasts menganggap esensi doa Yesus itu sendiri adalah aktualisasi kecerdasan yang menurun ke dalam hati manusia.

[33]Lihat Schuon, *The Tracks of Buddhism*, hal. 83.

[34]"A point de vue doctrinal, ce qui importerait le plus, ce serait de retrouver la science spirituelle de l'exegese, c'est-a-dire de l'interpretation metaphysique et mystique des Ecritures; les principes de cette science, dont le maniement presuppose de toute evidence une haute intelligence intuitive et non une simple acuite mentale, ont ete exposes par Origene et d'autres, et mis en pratique par les Peres et par les plus grands saints. En d'autres termes, ce qui manqui en Occident, c'est une intellectualite fonde, non sur l'erudition et le scepticisme philosophique, mais sur l'intuition intellectualle actualisee par le Saint- Esprit sur la base d'une exegese implique aussi la science du symbolisme, et celle-ci s'etend a tous les domaines de l'expression formelle, notamment a l'art sacre, qui, lui englobe la liturgie, au sense le plus large, aussui bien que l'art propement dit. L'Orient traditionel ne s'etant jamais eloigne de cette maniere d'envisager des choses, la comprehension de ses metaphysiques, ses exegeses, ses syimbolismes, et ses arts seraint pour l'Occident, d'un intere vital." Schuon, "Qu peut donner l'Orient a l'Occident?" *France-Asie*, no. 103 (Des. 1954): 151.

[35]Di sini nyata bahwa banyak karya dalam bahasa-bahasa Islam tentang kategori-kategori komentator biasanya disebut *Tabaqat al-mufassirin*, sementara sebuah pembedaan yang jelas dibuat antara komentar eksoterik (*tafsir)* dengan komentar esoterik atau batini (*ta'wil*).

[36]*Ta'wil* yang dalam esoterisme Islam berarti mencapai makna batin naskah suci dan tidak dapat dikacaukan dengan pengertian pejoratif, dimana ia adakalanya digunakan sebagai pemaknaan interpretasi individualistik teks-teks suci, berisi makna metafisika yang sangat mendalam, yang dalam pengertian etimologinya berarti, "mendapatkan di balik permulaan," mengimplikasikan bahwa untuk mencapai makna batin (*batin*) dari pengertian lahir (*zahir*) juga berarti kembali ke awal atau permulaan kebenaran tersebut yang memiliki penurunan dan juga eksternalisasi. Tentang persoalan *ta'wil* lihat Corbin, *En Islam iranien*, vol. 3, hal. 222 dan seterusnya dan 256 dan seterusnya, di situ dibahas dengan mengacu pada Al-Qur'an; dan Nasr, *Ideas and Realities of Islam*, bab 2.

[37]*Ta'wil al-qur'an* yang terkenal (*The Spiritual or Hermeneutic Com-*

Bab V

Manusia, Pontifikal dan Promethean

لحظه‌ای در خود نگر تا کیستی   از کجائی وز چه جائی چیستی

Lihat pada dirimu sendiri sebentar dan tanyakan siapa yang mengukirmu.
Dari mana engkau datang, dari tempat mana, siapa yang mengukirmu?

Rumi

Was ist der menschen Leben, ein Bild der Gottheit
Apakah hidup manusia, adalah sebuah bayangan Ilahi

Holderlin

KONSEP tentang manusia suci, *pontifex,* atau jembatan antara surga dan bumi, yang merupakan pandangan tradisional *anthropos,* terletak pada antipoda konsep manusia modern[1] yang membayangkan manusia sebagai ciptaan Promethean di bumi, melawan surga dan berusaha menyalahgunakan peranan Tuhan bagi dirinya sendiri. Manusia suci, dalam pengertiannya di sini, tidak lain daripada manusia tradisional, hidup di dalam dunia yang mempunyai Asal maupun Pusat. Dia hidup dalam kesadaran penuh sejak Asal yang mengandung kesempurnaannya sendiri dan berupaya untuk menyamai, memiliki kembali, dan mentransmisikan kesucian awal dan keutuhannya. Dia juga hidup pada lingkaran pusat yang senantiasa sadar dan berupaya mencapai, berpikir, dan bertindak dalam hidupnya. Manusia suci adalah refleksi dari Pusat periferi dan gaung dari Asal dalam siklus waktu dan generasi sejarah yang terakhir. Dia adalah

wakil Tuhan (*khalifatullah*) di bumi, menggunakan istilah Islam,[2] bertanggung jawab kepada Tuhan atas tindakan-tindakannya, penjaga dan pelindung bumi, senantiasa percaya diri, sebagai figur terestrial pusat yang diciptakan dalam "bentuk Tuhan," suatu kehidupan teomorfik di dunia ini tetapi dicipta untuk keabadian. Manusia suci[3] sadar akan peranannya sebagai perantara antara Surga dan bumi dan *entelechy-nya* seperti melebihi wilayah terestrialnya, yang membuatnya senantiasa sadar akan kefanaan perjalanannya di bumi. Manusia seperti itu hidup dalam kesadaran realitas spiritual yang mentransendensikannya dan yang belum pernah ada selain daripada realitas batinnya sendiri melawan terhadap apa yang tidak bisa dilawan, selamat dengan membayar harga pemisahan dari semua yang diadakan dan semua yang ia ingin menjadi. Bagi manusia tersebut, hidup diresapkan dengan makna dan alam semesta dihuni dengan ciptaan-ciptaan yang dapat dia alamatkan sebagai kamu. Dia sadar bahwa dirinya adalah manusia seutuhnya, terdapat kemuliaan dan bahaya dihubungkan dengan semua yang dilakukan dan dipikirkan. Tindakan-tindakannya mempunyai pengaruh atas dirinya sendiri, melampaui kondisi-kondisi spasio-temporal yang terbatas, dimana tindakan-tindakan tersebut dilakukan. Dia mengetahui bahwa, bagaimanapun juga, hardikan yang mengantarkannya ke tepian alam baka, setelah perjalanan berlalu yang terdiri dari kehidupannya di bumi, terdiri atas apa yang dilakukan dan bagaimana dia hidup sementara dalam keadaan sebagai manusia.

Kenyataannya, bayangan tentang manusia sebagaimana digambarkan dalam berbagai tradisi tidaklah identik. Beberapa tradisi telah menekankan keadaan manusia lebih dari yang lain dan mereka membayangkan relitas-realitas eskatologis yang berbeda. Tetapi tidak diragukan bahwa semua tradisi didasarkan pada bayangan-bayangan Asal dan Pusat yang sentral, dominan dan melihat ujung akhir ma-nusia dalam realitas yang lebih dari kehidupan terestrial ini, dengan manusia pelupa atau terjatuh yang mengidentifikasikan dirinya ke-tika ia diputus dari pewahyuan atau agama, yang secara konstan manusia pendengar kembali ke Asal atau Pusat.

Manusia Promethean, sebaliknya, adalah ciptaan dunia ini. Dia merasa nyaman di sini, bumi tidak dianggap sebagai alam yang merupaka gaung surgawi, tetapi sebagai dunia artifisial yang diciptakan oleh manusia Promethean itu sendiri agar memungkinkannya melupakan Tuhan dan realitas batinnya sendiri. Manusia ini

membayangkan kehidupan seperti pasar besar yang dia bebas menjelajah dan memilih obyek-obyek sesukanya. Kehilangan makna sakral, dia digambarkan dalam keadaan fana, tidak permanen dan menjadi budak dari alam rendahnya sendiri, menyerah kepada apa yang dianggap sebagai kebebasan. Dia secara pasif mengikuti aliran yang menuju ke bawah siklus sejarah manusia, yang dibanggakan dengan mengklaim bahwa dalam melakukan demikian dia menciptakan nasibnya sendiri. Tetapi ketika masih menjadi manusia, dia mempunyai nostalgia Kesucian dan Keabadian sehingga mencari seribu satu cara untuk memenuhi kebutuhan ini, cara-cara yang berkisar antara roman-roman psikologis hingga mistikisme yang diinduksi kemabukan.

Dia juga tercekik oleh penjara ciptaannya sendiri, waspada akan destruksi yang ditempa pada lingkungan alamiah dan pencemaran penataan kota yang dia dipaksa untuk hidup. Dia mencari penyelesaian di mana saja, bahkan dalam ajaran-ajaran yang manusia suci atau manusia tradisional telah tinggal berabad-abad. Tetapi sumber-sumber ini tidak membantunya untuk mendekati kebenaran-kebenaran ini sebagai manusia Promethean. Makhluk yang dilahirkan terakhir ini, yang telah lulus dalam malapetaka yang ditimbulkan atas bumi dan secara praktis merobohkan kesetimbangan ekologis ketertiban alam itu sendiri hanya dalam lima abad,[4] memiliki sedikit kesadaran bahwa untuk mengatasi jalan buntu, ke mana manusia modern melemparkan dirinya, sebagai hasil dari usaha-usaha untuk melupakan apa yang sesungguhnya bermakna menjadi manusia itu, ia harus menemukannya kembali pada dirinya sendiri. Dia harus memahami sifat manusia sebagai jembatan antara surga dan bumi dan pusat makhluk bumi ini, yang bertindak sebagai saksi pada awal dari mana dia turun dan pusat yang akhirnya dia kembali. Doktrin tradisional tentang manusia, dan bukan ukuran tengkorak dan bekas jejak kaki, adalah kunci untuk mengetahui bahwa *anthropos* yang, walaupun pemberontakan manusia Promethean terhadap surga dari periode Renaissance dan akibatnya, masih manusia secara esensial bagi setiap manusia, realitas yang tidak seorang pun dapat menyangkal di mana dan kapan pun dia hidup, ciptaan sifat teomorfik yang tidak ada perubahan dan transformasi yang dapat menghapus secara sempurna dari wajah makhluk ini, yang disebut manusia.

Pada dekade-dekade terakhir, berbagai upaya dilakukan untuk

melacak tahap-tahap "disfigurasi bayangan manusia di Barat," yang dimulai dengan tahap pertama pemberontakan manusia Promethean pada Renaissance, yang sebab-sebabnya dapat dilihat pada akhir abad pertengahan, dan berakhir dengan kondisi infrahuman ke dalam mana manusia modern dipaksa melalui pendugaan peradaban humanistik. Pelacakan disfigurasi ini, kenyataannya tidak dapat menjadi apapun selain pelacakan satu faset proses desakralisasi pengetahuan dan kehidupan yang telah diringkas pada bagian pertama buku ini. Dekomposisi dan disfigurasi dalam sejarah Barat, bayangan manusia sebagaimana dirinya menjadi *imago Dei*, sampai pada terbukanya humanisme dunia yang mencirikan Renaissance dan yang secara langsung tercermin pada seni dunianya.[6] Namun terdapat elemen-elemen tertentu dari asal mulanya yang juga menyumbangkan kepada kejatuhan yang tiba-tiba ini, biasanya diinterpretasikan sebagai masa penemuan manusia sesaat ketika pengendalian tradisi Kristen atas manusia Barat telah mulai melemah. Satu di antara elemen-elemen tersebut adalah pemisahan yang keterlaluan antara manusia sebagai tempat kedudukan kesadaran atau "Aku" dan kosmos sebagai 'bukan saya' atau wilayah realitas yang mana manusia teralienasi. Sikap ini dihubungkan dengan pemisahan berlebihan atas jiwa dari daging dalam teologi Kristen resmi walaupun keretakan ini telah diisi oleh tradisi Hermetik, khususnya aspek kimianya, dan juga dipengaruhi kehidupan sehari-hari komunitas abad pertengahan melalui serikat-serikat ahli. *Angelisme* teologi abad pertengahan, walaupun berisi keyakinan besar, hanya dianggap satu aspek *anthropos* tradisional, mengijinkan suatu pemberontakan terhadap pandangan tersebut oleh suatu pemikiran bahwa dalam upaya menemukan signifikansi spiritual, alam dan signifikansi positif tubuh, mereka harus menyangkal konsep manusia masa abad pertengahan. Cara pemujaan Renaissance terhadap tubuh, jika dengan beberapa keganjilan sejarah telah memanifestasikan dirinya di India, tidak dapat dipertentangkan dengan Hinduisme dengan cara yang sama seperti ketika dipertentangkan dengan Kristen di Barat.

Elemen-elemen lain yang terbawa sekitar destruksi bayangan manusia suci dan membantu kelahiran Promethean yang memberontak dengan manusia modern, biasanya mengidentifikasikan dirinya, sebagian besar, dihubungkan dengan fenomena Renaissance itu sendiri dan akibatnya atau akar mereka pada periode abad

pertengahan. Faktor-faktor ini memasukkan destruksi penyatuan dan hirarkhi pengetahuan yang dihasilkan dari kemunduran dimensi sapiensial tradisi di Barat. Dari kejadian ini pada gilirannya mengakibatkan, pengosongan sains alamiah dari kandungan esoteriknya dan kuantifikasinya, meningkatnya skeptikisme dan agnostisme yang dikombinasi dengan kebencian terhadap hikmah dalam bentuk Kristennya, dan hilangnya pengetahuan yang didasarkan pada kepastian,[7] yang dirinya dihasilkan dari penurunan Yang Kuasa kepada konsep mental dan penolakan atas penyatuan dan sinar sucinya.

Dari titik pandang intelektual, tahap utama dalam proses peluruhan manusia suci menjadi Promethean, dapat dilacak pada abad-abad pertengahan akhir, karena pada masa itu dimasukkan Aris totelianisasi pemikiran Barat yang sangat rigit pada abad XIII, yang diidentikkan dengan Averroes. "Eksteriorisasi" pemikiran Kristen ini diikuti sekulerisasi sains kosmos pada abad XVII, itu sendiri merupakan hasil dari "naturalisasi" orang Kristen sebagai warga yang baik di dunia ini. Periode ini selanjutnya didukung oleh penuhanan waktu dan proses historis pada abad XIX, dihubungkan dengan Hegel dan lain-lain, yang telah membuat perubahan, menjadi dasar realitas dan kriteria kebenaran itu sendiri. Perkembangan filsafat dan teologi Aristotelian dalam cetakan Kristen itu sendiri tentu saja tidak anti tradisional. Hal ini bahkan memberikan bahasa metafisik dari kekuatan besar dan tuntutan-tuntutan dogmatik dari kedalaman yang luar biasa. Namun, sebagaimana telah disebutkan, hal ini merupakan eksteriorisasi proses pengetahuan. Selanjutnya, Averroisme di dunia Barat dan sebaliknya di dunia Islam itu sendiri dari mana Averroes (Ibn Rusyd) itu sendiri dielu-elukan, telah mengosongkan kosmos dari "jiwa"nya, yang membantu sekulerisasi kosmos yang juga mempengaruhi secara mendalam nasib manusia Barat itu sendiri.[8] Revolusi ilmiah pada abad XVII tidak hanya memekanisasikan konsep dunia tetapi juga manusia, yang membuat dunia dimana dia menemukan dirinya sebagai sesuatu yang asing. Selanjutnya, saintisme yang disebarkan dari abad ini dan sukses nyata fisika Newtonian telah berperan meneguhkan serangkaian sains tentang manusia, yang hingga hari ini melampaui fisika-fisika yang telah usang. Sains-sains tentang manusia modern dilahirkan pada atmosfer positivisme, yang dihubungkan dengan figur seperti Auguste Comte, yang secara sederhana telah membalikkan hubungan tradisional antara studi tentang *Deus, homo,* dan *natura,* dalam menciptakan

teori tiga tahap kemajuan manusia yang terkenal, yang didasarkan kepada kesalahmengertian total tentang alam manusia, dan merupakan parodi doktrin-doktrin tradisional mengenai eksistensi manusia di bumi.[9] Sains tentang manusia Comtean dan masyarakatnya, hanya dapat dicirikan sebagai kebodohan, atau *avidya*, karakteristik Abad Kegelapan yang dipertontonkan sebagai ilmu. Meskipun penolakan fisika mekanistik atas nama sebagian besar sains tentang manusia didasarkan hari ini dan kritik keras mengenai tipe anthropologi yang melihat manusia tidak lebih daripada hewan mamalia yang berjalan tegak, sebagian besar disiplin ilmu-ilmu tersebut biasanya diidentifikasi sebagai ilmu-ilmu sosial dan bahkan ilmuwannya masih menderita inferioritas kompleks *vis-a-vis* ilmu-ilmu alam dan matematika, yang memaksa mereka mengadopsi keterasingan pandangan dunia alam manusia itu juga.

Mengenai permanensi Hegelian ke dalam perubahan dan proses dialektika, bukan hanya manusia tercabut dari bayangan kekal yang menentukan bentuk dasar konsep tradisional tentang manusia, tetapi juga memainkan peranan utama dalam humanisasi Ilahi yang juga membawa kepada fase akhir sekulerisasi kehidupan manusia modern. Hegel telah "menyamakan" kesadaran terbatas manusia dengan Kesadaran Tak Terbatas Tuhan. Dari posisinya yang demikian namun, terdapat satu tahap pada penonjolan Feurbach bahwa kesadaran manusia tentang Kesadaran Tuhan tidak lebih dari sekedar kesadaran Ketidakterbatasan dalam kesadaran manusia itu sendiri. Bahkan manusia dilihat sebagai bayangan Tuhan, hubungan yang sekarang terbalik, dan Tuhan dianggap sebagai bayangan manusia dan proyeksi dari kesadarannya. Manusia Promethean bukan hanya mencoba untuk mencuri api dari Surga tetapi bahkan untuk membunuh dewa-dewa, sedikit kesadaran yang manusia tidak dapat menghancurkan bayangan Ilahi tanpa menghancurkan dirinya sendiri.

Sejauh doktrin tradisional tentang manusia diperhatikan, hal itu didasarkan pada, satu cara atau yang lain, konsep manusia primordial sebagai sumber kesempurnaan, refleksi total dan lengkap mengenai Ilahi dan realitas pola dasar yang mengandung posibilitas-posibilitas eksistensi kosmik itu sendiri. Manusia adalah model alam semesta, karena ia sendiri refleksi kemungkinan-kemungkinan itu dalam domain dasar yang memanifestasikan dirinya sebagai dunia. Manusia lebih dari manusia belaka, sehingga cara membayangkan

hubungannya dengan kosmos ini adalah jauh dari anthropomorfik dalam pengertiannya yang umum. Dunia tidak dilihat sebagai refleksi manusia dalam kapasitasnya sebagai manusia, tetapi manusia sebagai refleksi wujudnya sendiri secara total dan paripurna dari semua Sifat Ilahi, dalam bentuk terpencar-pencar dan tersegmentasi, terdiri dari perintah yang dimanifestasikan.

Dalam tradisi-tradisi dengan karakter mitos yang sangat kuat, hubungan antara manusia dan kosmos ini digambarkan dalam mitos pengorbanan manusia primordial. Misalnya, dalam agama-agama orang Iran, pengorbanan manusia primordial dihubungkan dengan penciptaan dunia, dan berbagai-bagai urutan dan alam, bagian-bagian "tubuh" manusia primordial yang berbeda seperti binatang-binatang, tanaman-tanaman, dan mineral-mineral. Namun kadang-kadang, hubungan yang lebih khusus ditekankan seperti dalam sumber sumber Zoroastrian dimana Gayomart, yang merupakan manusia pertama, dihubungkan dengan generasi mineral-mineral, seperti kata-kata *Greater Bundahisn.* "Ketika Gayomart terserang kesakitan, dia jatuh ke sisi kirinya, Dari kepalanya seterusnya, dari darahnya seng, dari sumsumnya perak, dari kakinya besi, dari tulangnya kuningan, dari lemaknya kristal, dari lengannya baja, dan dari jiwanya sebagaimana ditinggalkan emas."[11] Dalam Hinduisme terdapat bagian terkenal dalam *Rg-Veda* (X, 90), menurut Kitab ini, dari pengorbanan Purusa atau manusia primordial, dunia dan ras manusia terdiri dari empat kasta yang terbawa dalam keadaan menjadi, *brahmin* dari mulutnya, *rajanya* atau *ksatriya* dari tangannya, *vaisya* dari perutnya, dan *sudra* dari kakinya, pengorbanannya, atau *yajna* menjadi model seluruh pengorbanan.[12] Manusia primordial adalah pola dasar penciptaan karena ia merupakan tujuan dan *intelechy.* Itulah mengapa menurut *Hadits,* Tuhan mengalamatkan nabi Islam, yang realitas batinnya merupakan manusia primordial *par excellence* dalam tradisi Islam, dalam istilah ini, "Jika kamu tidak ada, Aku tidak akan menciptakan dunia."[13] Perspektif ini menggambarkan realitas manusia dalam dimensi Ilahi dan dimensi kosmisnya dalam oposisi nyata terhadap anthropomorfisme filosofis. Manusia tidak melihat Tuhan dan dunia dalam bayangannya, tetapi merealisasikan bahwa dia adalah dirinya sendiri dalam realitas batinnya bahwa bayangan yang merefleksikan Sifat-Sifat Ilahi, dimana realitas kosmis diciptakan, kemungkinan-kemungkinan terkandung dalam Logos "yang dengan segala sesuatu dibuat."

Doktrin metafisik tentang manusia dalam kesempurnaan wujudnya, siapakah sesungguhnya dirinya itu, tetapi bukan kelihatan sebagai apa, dijelaskan secara rinci dalam berbagai bahasa, dalam tradisi-tradisi yang berbeda dengan tingkat penekanan yang berbeda, jauh dari keinginan mengabaikannya. Beberapa tradisi lebih didasarkan pada pewadahan manusia yang dituhankan sementara yang lain menolak perspektif ini dan setuju dengan Ilahi dalam Dirinya sendiri. Ada tradisi yang menggambarkan manusia dalam keadaannya yang terjatuh dari kesempurnaan primordialnya dan menjelaskan pesan mereka kepada makhluk yang terjatuh ini. Sementara yang lain, dengan penuh sadar menyatakan bahwa humanitas yang mereka jelaskan bukanlah masyarakat manusia sempurna yang hidup di surga, tetapi sifat primordial yang masih ada dalam diri manusia, meskipun lapis-lapis "keterlupaan"[14] dan ketidaksempurnaan memisahkan manusia dari dirinya sendiri.

Sifat primordial dan paripurna tentang manusia yang Islam menyebutnya "Manusia Universal atau Sempurna" (*al-insân al-kamîl*),[15] dan doktrin-doktrin sapiensial kuno Graceo-Aleksandrian juga menyinggung dalam istilah yang hampir sama, kecuali aspek-aspek doktrin Abrahamik dan Islamik yang secara khusus tidak muncul dalam sumber-sumber Neoplatonik dan Hermetik, menyatakan bahwa realitas manusiawi mempunyai tiga aspek fundamental. Manusia Universal, yang dalam realitasnya direalisasikan hanya oleh nabi-nabi dan pujangga-pujangga besar, karena hanya merekalah manusia dalam pengertian yang sesungguhnya di dunia, pertama-tama adalah dari realitas pola dasar alam semesta, kedua instrumen atas makna dimana wahyu turun ke dunia; dan ketiga, model sempurna untuk kehidupan spiritual dan pemancar pengetahuan esoterik mutakhir. Dengan kebajikan realitas Manusia Universal, manusia terestrial dapat memperoleh akses pewahyuan dan tradisi, sehingga tersucikan. Akhirnya, melalui realitas, yang tak lain daripada aktualisasi realitas manusia itu sendiri, manusia mampu mengikuti jalan sempurna yang akhirnya memungkinkan memperoleh pengetahuan suci, dan akhirnya menjadi dirinya sendiri secara sempurna. Perkataan Oracle Delphic, "Mengetahui dirimu sendiri," atau dari Nabi Islam, "Dia yang mengetahui dirinya sendiri mengetahui Tuhannya," adalah benar, bukan karena manusia sebagai ciptaan di bumi sebagai ukuran segala sesuatu tetapi karena manusia adalah dirinya sendiri yang merupakan refleksi realitas pola dasar,

yang menjadi ukuran segala sesuatu. Inilah mengapa dalam sains-sains tradisional tentang manusia, pengetahuan tentang kosmos dan relitas metakosmik biasanya tidak diuraikan secara rinci, dalam pengertian realitas manusia terestrial. Agaknya, pengetahuan tentang manusia dijelaskan secara rinci melalui referensi makrokosmos dan metakosmos, karena mereka tercermin dalam bentuk tersamar dan mode obyektif, siapakah manusia itu, hanya jika dia menjadi apa sesungguhnya dia. Doktrin tradisional tentang Manusia Primordial atau Manusia Universal dengan semua variasi —Adam Kadmon, Jen, Purusa, *al-insân al-kamîl*, dan yang semakna— mencakup setidaknya fungsi-fungsi metafisik, kosmogonik, pewahyuan, dan fungsi inisiatik realitas yang menentukan totalitas keadaan manusia dan menempatkan sebelum manusia, baik kemuliaan yang ia dapatkan maupun kepicikan dan kesedihan yang didapatkan dalam banyak hal, dibandingkan dengan ideal yang senantiasa dibawa dalam dirinya. Manusia terestrial tidaklah lebih daripada eksternalisasi, koagulasi, dan seringkali inversi dan preversi dari idea dan ideal Manusia Universal ini, yang tertuang dalam arah periferi. Dia tertangkap di medan gaya-gaya sentrifugal, yang mencirikan keberadaan terestrial seperti itu, tetapi secara konstan juga ditandai oleh Pusat, dimana manusia senantiasa ada.

Ada juga kebajikan dengan pembawaan realitas di dalam dirinya dan pemunculan karakhteristik-karakhteristik teomorfik, karena di dalam realitas esensialnya, manusia tetap merupakan suatu makhluk aksial di dunia ini. Demikian pula penolakannya atas kesucian mempunyai signifikansi kosmik, empiris, murni dan sains keduniawiannya berkembang, mendorong bahaya perusakan harmoni lingkungan terestrial itu sendiri.[17] Manusia tidak dapat seperti makhluk duniawi murni secara total, hidup dengan nyaman di dunia ini, tanpa merusak lingkungan alamiah, karena ia bukanlah ciptaan seperti itu. Fungsi kesalehan manusia selalu tidak dapat dipisahkan dari realitas, dari apa dia sesungguhnya. Inilah mengapa ajaran-ajaran tradisional menggambarkan kebahagiaan manusia di dalam kesadaran dan kehidupannya menurut alam pontifikalnya, seperti jembatan antara surga dan bumi. Hukum-hukum keagamaan dan ritus-ritusnya mempunyai fungsi-fungsi kosmik,[18] dan dia disadarkan bahwa tidak mungkin baginya menghindari tanggungjawab sebagai makhluk yang hidup di bumi, tetapi bukan hanya keduniawian, sebagai penghubung antara surga dan bumi, dari bentukan

spiritual maupun material, diciptakan untuk merefleksikan sinar Surga Tertinggi Tuhan di dunia, menjaga harmoni di dunia melalui dispensasi dari penurunan dan pelaksanaan bentuk kehidupan yang dihubungkan dengan realitas batinnya sebagimana ditentukan oleh tradisi.[19] Tanggung jawab manusia kepada masyarakat, kosmos, dan Tuhan muncul sepenuhnya dari dirinya sendiri, bukan dirinya sebagai ego tetapi sebagai cermin dan refleksi dari kedirian Sempurna, Realitas Asal yang dapat digambarkan sebagai Subyek atau Obyek murni yang lain, karena Ia mentransendensi di dalam seluruh dualitasnya sendiri, baik menjadi subyek maupun obyek.

Situasi manusia sebagai jembatan antara surga dan bumi direfleksikan dalam seluruh keberadaan dan seluruh kemampuannya. Manusia adalah dirinya sendiri, keberadaan alamiah secara supra natural. Ketika dia berjalan-jalan di muka bumi, pada satu sisi dia muncul sebagai makhluk bumi; pada sisi yang lain, dia merupakan keberadaan surgawi yang turun ke keberadaan duniawi.[20] Sebaliknya, memori, pembicaraan, dan imajinasinya ikut serta seketika itu juga dari beberapa tatanan realitas. Sebagian besar dari intelegensinya merupakan kemampuan alamiah yang bersifat supra natural, keikutsertaan sakramen menandakan Kekristenan, namun pemanfaatan kuasi-natural dengan bantuan wahyu dan karunia penyatuan. Itulah mengapa, sementara sekalipun di dunia ini, manusia dapat bergerak ke tepi eksistensi lain, untuk mengambil sikap mentalnya di dunia suci dan melihat alam itu sendiri, sebagaimana diresapi dalam doa. Dia dapat menghilangkan batas ketajaman yang telah digambarkan antara natural dan supra natural, dalam sebagian besar mahzab teologi Kristen, tetapi tidak ditekankan dengan cara yang sama dalam tradisi-tradisi lain dan juga teratasi dalam aspek-aspek kemanusiaan tradisi Kristen itu sendiri.

Penjelasan secara metafisik, manusia mempunyai pola dasarnya dalam primordial ini, kesempurnaan dan universal atau manusia yang merupakan cermin dari Sifat-Sifat dan Nama-nama Tuhan dar prototipe penciptaan. Tetapi masing-masing manusia juga mempunyai pola dasarnya sendiri realitas ini *in divinis,* sebagai kemungkian dari dirinya sendiri, seseorang adalah unik karena dia mencerminkan pola dasar spesies manusia, sebagaimana pada cara yang sama, bahwa setiap titik pada lingkaran suatu siklus mencerminkan pusat yang juga berbeda dari titik-titik yang lain. Realitas manusia sebagai spesies seperti juga masing-masing manusia mempunyai akarnya

dalam domain utama. Karena itu manusia, seperti juga masing-masing manusia, datang ke dunia melalui "elaborasi" dan proses yang memisahkannya dari Tuhan dan meninggalkan dunia melalui jalan-jalan, yang suka atau duka tergantung kepada kehidupannya di bumi, akhirnya membimbing kembali kepada Tuhan.

"Elaborasi" ini menurut kejadian manusia dijelaskan, dalam satu bentuk atau yang lain, dalam seluruh ajaran sapiensial, tetapi tidak dalam formulasi-formulasi eksoterik, yang titik pandangnya adalah perhatian manusia untuk penyelamatannya, sehingga dia meninggalkan di samping doktrin-doktrin tertentu atau hanya menyinggungnya dalam penyampaian, sementara esoterisme, berkenaan dengan kebenaran seperti, meletakkan persoalan-persoalan tersebut ke dalam pertimbangan, sebagaimana kita lihat dalam kasus Judaisme eksoterik pada satu sisi, dan Kabbala pada sisi yang lain. Pada Barat Kristen, khususnya pada era-era modern, ketika pengajaran esoterik dan sapiensial kurang dapat diterima daripada sebelumnya, titik pandang agama rupanya diterima hanya sebagai doktrin penciptaan *ex nihilo*, tanpa penjelasan lebih lanjut, secara metafisik apakah *ex nihilo* berarti seperti 'Ibn Arabî, yang menggunakan istilah *al-'adam* dalam istilah Qur'ani ini, digunakan sebagai penjelasan dari penciptaan "dari ketiadaan."[21]

Sebagai akibat, banyak pemikir abad XVI jatuh pada pilihan antara, baik pandangan kreasionis maupun teori Darwinian tentang evolusi, dan secara alamiah memilih yang terakhir karena dianggap lebih "masuk akal," di dunia yang telah mengorbankan pandangan permanensi dan kekekalan kepada yang perubahan, proses dan kemenjadian konstan dan dimana keadaan eksistensi lebih tinggi kehilangan realitasnya bagi mereka yang dipengaruhi oleh proses penyamarataan pemikiran modern. Bahkan hingga kini, ilmuwan-ilmuwan tertentu yang merealisasikan absurditas logis dan bahkan biologis tentang teori evolusi dan beberapa implikasi dan persangkaan-persangkaannya percaya bahwa hanya ada alternatif lain yaitu doktrin *ex nihilo*, tanpa menyadari bahwa doktrin metafisik tradisional menginterpretasikan statemen *ex nihilo* sebagai implikasi elaborasi keperiadaan manusia *in divinis* dan melalui tahap-tahap keberadaan yang mendahului kemunculannya di bumi. Doktrin tentang manusia ini berdasarkan turunannya melalui berbagai level eksistensi di atas pemenuhan kebutuhan badaniah, kenyataannya melahirkan pandangan kemunculan manusia yang tidak logis dan seluruhnya

tidak disetujui oleh kenyataan-kenyataan ilmiah manapun — dan tentu saja tidak memerlukan hipotesis dan ekstrapolasi— memungkinkan orang menerima hirarkhi eksistensi, atau level-level realitas yang bertingkat-tingkat yang mengitari keadaan pemenuhan kebutuhan badaniah. Sebagaimana akan kita lihat dalam pembahasan kita yang terakhir mengenai teori evolusi, teori evolusioner modern seluruhnya adalah suatu usaha yang sangat menyedihkan untuk mensubstitusi seperangkat kausa-kausa horizontal dan material dalam dunia unidimensional untuk menerangkan pengaruh-pengaruh yang menyebabkan kemestian level-level realitas lain, kepada demensi-dimensi eksistensi vertikal.

Kejadian manusia, menurut semua tradisi, terjadi dalam banyak tahap: pertama, dalam Tuhan itu sendiri, sehingga terdapat suatu "aspek" manusia yang tidak diciptakan. Itulah mengapa manusia dapat memperoleh pengalaman an-nihilisasi dalam Tuhan subsistensi dalam Dirinya (*al-fanâ* dan *al-baqâ* pada Sufism) dan mencapai penyatuan puncak. Kemudian manusia dilahirkan dalam logos yang *merupakan* kenyataan prototipe manusia dan wajah lain dari realitas yang sama, orang Islam menyebutnya dengan Manusia Universal dan masing-masing tradisi mengidentifikasikan dengan pendirinya. Kemudian, manusia diciptakan dalam level kosmik dan apa yang dinyatakan Bible sebagai makhluk surgawi, dimana dia dikenakan dengan tubuh bercahaya yang sesuai dengan keadaan surga tersebut. Dia kemudian turun ke level taman terestrial dan dikenakan tubuh lain dari alam yang sangat halus dan tidak dapat disuap . Akhirnya, dia dilahirkan ke dunia fisik dengan tubuh yang binasa tetapi mempunyai landasan dalam tubuh-tubuh yang halus dan berkilau termasuk tahap-tahap awal elaborasi manusia dan kejadiannya sebelum kemunculannya di bumi.[22]

Demikian juga, AL-Qur'an membicarakan perjanjian *pra-eternal (azalî)* manusia dengan Tuhan ketika dia menjawab panggilan Tuhan, "Bukankah Aku Tuhanmu?" dengan afirmasi, "Ya."[23] "Bukankah Aku Tuhanmu?"(*alastu birobbikum*) menyimbolisasikan hubungan antara Tuhan dan manusia sebelum penciptaan, dan kemudian menjadi perulangan yang secara konstan bagi semua kebijakan dalam Islam yang telah memperdengarkan manusia kepada realitas keabadian *in divinis* dengan mengingatkannya akan *asrar-i alast* atau misteri-misteri perjanjian *pra-eternal*. Peringatan atau pengenalan ini, lebih dari itu, senantiasa meliputi doktrin elaborasi manusia

melalui berbagai tahap keberadaan. Ketika Hafiz, dalam puisinya yang termashur,

> *Tadi malam [dush] saya telah melihat bahwa malaikat-malaikat mengetuk pintu Kedai*
> *Lempung Adam mereka bentuk dan dengan cetakan cinta mereka tuang.*[24]

Membicarakan *dush* atau "malam gulita" mendahului sinar pagi, beliau menyinggung secara simbolis pada keadaan tak termanifestasikannya, dimana substansi premordial manusia telah dicetak dalam Kehadiran Tuhan, mendahului hari manifestasi dan turunnya di bumi, tetapi substansi yang dicetak oleh malaikat-malaikat ini adalah elaborasi dan turunnya manusia dari realitas tak terbentuknya itu sendiri *in divinis*.

Cukup terkenal, sementara ajaran-ajaran tradisional sadar, bahwa makhluk-makhluk lain telah mendahului manusia di bumi, mereka percaya bahwa manusia mendahului makhluk-makhluk itu dalam tatanan yang mendasar dan kehadirannya di bumi adalah hasil suatu penurunan bukan pendakian. Manusia turun ke bumi dari keadaan halus yang kelihatan di atas mega atau pada suatu kereta perang sebagaimana digambarkan dalam berbagai ragam tradisi, "awan" ini menyimbolisasikan kondisi "menengah," antara keadaan halus dan fisik. Dia muncul di bumi sebagai kejadian sentral dan total, yang mencerminkan Kemutlakan, bukan hanya dalam kemampuan-kemampuan spiritual dan mentalnya saja, tetapi juga pada tubuhnya. Jika manusia Promothean akhirnya kehilangan pandangan secara menyeluruh dari level eksistensi yang lebih tinggi, dipaksakan untuk mengambil jalan lain dalam berbagai macam proses temporal misterius yang disebut evolusi, yang akan membawanya keluar darei kabut molekul-molekul primordial, sebagaimana dibayangkan oleh sains modern, manusia suci senantiasa melihat dirinya sendiri sebagai penurunan realitas yang telah dielaborasi melalui berbagai dunia, datang ke bumi dalam bentuk sempurna sebagai kejadian sentral dan teomorfis sebagaimana adanya. Dari titik pandangnya sebagai wujud yang sadar bukan hanya membumi, sebab-sebab horizontal namun juga surgawi dan dimensi eksistensi vertikal dan rantai kausalitas. Monyet bukanlah manusia, dia tidak pernah dapat menjadi persis sama karena dia selalu demikian dan akan tetap demikian. Manusia suci selalu menjadi manusia, dan

perspektif tradisional yang pandangan-pandangannya tentang kehadiran monyet suatu tanda kosmis, sebuah ciptaan yang signifikansinya adalah menampilkan apa yang kondisi humanitas sentral ditiadakan oleh keadaannya yang sangat realistis. Mempelajari keadaan monyet secara metafisis dan bukan semata-mata secara biologis, adalah memahami sesuatu yang bukan manusia dan tidak pernah dapat menjadi manusia.

Sains tradisional tentang manusia telah dibicarakan sepanjang sekitar struktur batin dan kemampuan-kemampuannya, seperti juga signifikansi tubuh dan kekuatan-kekuatannya. Seorang penemu dalam sumber-sumber tersebut menegaskan ulang, bahwa manusia mempunyai akses untuk meningkatkan level-level eksistensi dan kesadaran di dalam dirinya dan suatu hirarkhi kemampuan dan juga "substansi-substansi," yang dalam berbagai kasus, tidak dapat direduksi ke dalam dua entitas tubuh dan jiwa atau pikiran dan tubuh, yang memcerminkan dualisme yang sangat merata dalam pemikiran Barat pasca Cartesian. Dualisme ini mengabaikan kesatuan esensial mikrokosmos manusia karena dualitas mengimplikasikan oposisi, dan, berbeda dengan trinitas, bukanlah refleksi dari Keesaan. Pada level pertama pemahaman tentang mikrokosmos manusia, karena itu, seseorang harus mempertimbangkan keadaan tripartit manusia yang terdiri dari spirit, jiwa dan tubuh —*pneuma, psyche, dan hyle* atau *spiritus, anima,* dan *corpus* dari tradisi Barat keduanya dari Graceo Aleksandrian dan Kristen — paling tidak sejauh Hermetikisme Kristen. Jiwa adalah landasan tubuh, tetapi pada manusia "normal" ada ketundukan pada spirit itu sendiri dan mencapai keselamatan dan kebahagiaannya melalui perkawinannya dengan spirit, yang demikian banyak teks-teks alkemi membicarakannya.[25]

Divisi tripartit ini, bagaimanapun, merupakan simplifikasi dari situasi yang lebih kompleks. Secara aktual manusia mengandung banyak level eksistensi. Tradisi-tradisi seperti Trantisme dan mazhab-mazhab Sufisme tertentu seperti Hermetikisme Barat, membicarakan tubuh bukan sebagai lawan dari jiwa dan spirit tetapi sekedar bungkus paling luar dan tereksternalisasi saja. Manusia mempunyai kehalusan, seperti juga tubuh-tubuh spiritual bersemaian dengan dunia yang berbeda, melalui perjalanannya. Lebih dari itu, terdapat inversi antara berbagai level eksistensi sehingga jiwa manusia (digunakan di sini dalam pengertian umum dari seluruh yang immate-

rial dalam keberadaannya), tercetak di dunia ini oleh tindakan-tindakannya, tereksternalisasi dalam dunia menengah sebagai "tubuhnya." Ada acuan dalam prisip ini, bahwa Imam-imam mazhab Syi'ah, mendasarkan pada keadaan manusia pasca-human dan khususnya "manusia sempurna" yang diwakili oleh Imam-imam, telah menyatakan, *"Arwâhunâ ajsâdunâ wa ajsâdunâ arwâhunâ"* (spirit kami adalah tubuh kami dan tubuh kami adalah spirit kami).[26] Persinggahan manusia melalui level-level eksistensi dan bentuk-bentuk, yang interpretasi religius India populer mengidentifikasikan dengan kembali ke level realitas yang sama dari dimensi esoterik tradisi-tradisi Ibrahimi, dengan level-level realitas jamak,[27] berhubungan dengan perjalanannya di dalam dirinya sendiri dan melalui seluruh lapis-lapis kejadiannya sendiri.

Manusia memiliki suatu tubuh sangat halus yang tidak dapat disuapi sebagaimana suatu tubuh spiritual yang bercahaya yang berhubungan dengan "bumi-bumi" lain dari keadaan kejadian yang lebih tinggi. Dengan cara yang sama membicarakan tubuh dan jiwa berhubungan dengan perspektif surga atau beberapa surga dan bumi, untuk menggambarkan beberapa tubuh manusia yang berhubungan dengan penglihatan level-level realitas yang lebih tinggi, seperti masing-masing memiliki surga dan buminya sendiri. Bagaimanapun juga, melalui kelembutan Amidha Budha manusia dilahirkan di "tanah murni" dan bukan "surga murni", tetapi di sini simbolisme tanah termasuk bersifat surgawi dan amat menyenangkan.[28] Ada bumi surgawi yang juga esoterisme Islam sering mendasarkannya, dan memainkan suatu peran penting dalam Zoroastrianisme, di mana bumi itu sendiri tersusun sebagaimana awalnya terjadi pada malaekat.[29]

Berbagai "tubuh" dari manusia batin telah digambarkan dalam istilah yang sangat berbeda dalam tradisi, namun tetap dihubungkan dengan realisasi pengetahuan suci dan pencapaian kebajikan. Keindahan tubuh fisik manusia adalah pemberian Tuhan, bukan dirinya sendiri yang menentukan. Tetapi tipe "tubuh" yang dicapai baik dalam keadaan pasca-human maupun melalui praktek-praktek inisiasi dan cara-cara realisasi, tergantung pada bagaimana manusia membayar pemberian berharga itu, yang berupa kehidupan manusia, suatu ketika kehidupan ini sampai pada akhir pintu, yang dibuka menuju penutupan Tak Terbatas. Hanya manusia yang dapat melalui pintu sementara menikmati kemungkinan-kemungkinan

keadaan manusiawi. Hal demikian secara literal membuat seluruh perbedaan di dunia apakah manusia *melakukan* melalui pintu itu, sementara dia mempunyai kemungkinan maupun tidak.[30]

Dalam berbagai hal, sejauh positif dan bukan negatif dan kemungkinan-kemungkinan celaka diperhatikan, tubuh Budha dan Bodhisatwa telah disebutkan pada mazhab-mazhab Budhisme Barat dan pusat eskatologi Budhis dan teknik-teknik meditasi, *chakra* Hindu sebagai pusat tubuh dan energi halus, *Okhema symphyes* ("kendaraan psiche") dari Proclus atau *laṯâ'if* atau tubuh-tubuh halus Sufisme, semuanya mendasarkan kepada realitas sangat luas sampai mikrokosmos manusia terbuka, jika hanya manusia yang berhenti untuk hidup pada permukaan wujudnya. Mazhab-mazhab tertentu juga menjelaskan manusia dari cahaya, anatomi dan psikologi batin manusia secara luas, yang bukan subyek studi biologi modern, yang mempengaruhi tubuh manusia, tubuh fisis itu sendiri yang mencerminkan Kemutlakan pada level kepemilikannya sendiri mempunyai sifat positif dari makna penting bagi pemahaman sifat total manusia.[31]

Tubuh manusia bukan tempat kedudukan-kedudukan seksual, tetapi hanya instrumennya. Walaupun eskatisme adalah suatu elemen penting dari setiap jalan spiritual outentik, baginya terdapat sesuatu dalam jiwa yang harus mati sebelum dapat mencapai kesempurnaan, tubuh itu sendiri merupakan tampat pemujaan Tuhan. Ini adalah daerah suci yang mana Kehadiran Tuhan atau Caranya Tuhan[32] memanifestasikan dirinya sendiri, sebagaimana dinyatakan oleh agama-agama Timur dan juga dalam Hesychasme di dalam Kristen Ortodoks, dimana penangkapan pikiran di dalam tubuh dan Nama Tuhan di dalam pusat tubuh, yang merupakan jantung, memainkan peranan penting. Perspektif ini juga ditemukan di dalam Hermetikisme Kristen, tetapi tidak sangat ditekankan dalam teologi Kristen Barat.[33]

Tubuh manusia terdiri dari tiga elemen dasar: kepala, tubuh dan hati. Hati, yang merupakan pusat antara tubuh halus dan fisik yang tak terlihat, adalah tempat kedudukan intelegensi dan titik yang menghubungkan keadaan manusia terestrial ke keadaan menjadi yang lebih tinggi. Di dalam hati, pengetahuan dan keperiadaan bertemu dan menjadi satu. Kepala dan tubuh adalah proyeksi hati: kepala, yang aktivitasnya diasosiasikan dengan pikiran, adalah proyeksi intelegensi hati dan tubuh proyeksi keperiadaan. Pemisahan

ini telah menandai segmentasi atau eksternalisasi manusia. Tetapi kopartementalisasinya tidak lengkap. Terdapat suatu elemen keperiadaan dalam pikiran dan intelegensi di dalam tubuh yang dilupakan lebih lanjut, bahwa manusia terasikkan di dalam ilusi mode eksistensi Promethean dan melupakan keadaan teomorfiknya. Inilah mengapa manusia modern, yang *merupakan* manusia Promethean meningkat menjadi tidak wajar dalam realitas dirinya adalah mungkin, karena tipe manusia yang paling pelupa terhadap kesentosaan dan kedamaian pikiran yang mencerminkan keperiadaan dan dari intelegensi tubuh tersebut. Demikian pula mengapa manusia manusia kontemporer, dalam penyelidikan kesucian dan penemuan kembali manusia suci, mencari, pada satu sisi, teknik-teknik meditasi yang memungkinkan pemikiran teragitasi untuk menyederhanakan menjadi dan mengatasi aktivitas otak secara eksesif yang mencirikan manusia modern dan, pada sisi yang lain, menemukan kembali kebijaksanaan dan intelegensi tubuh melalui *yoga*, bentuk-bentuk pengobatan Timur, makanan-makanan alamiah dan sebagainya. Usaha-usaha tersebut dalam realitas pencarian hati adalah, yang dalam sosok spiritual, menyadari vokasinya sebagai manusia, "memasuki" kepala dan tubuh, mengintegrasikannya ke pusat, melimpahkan aroma kontempelatif kepada aktivitas mental dan suatu kehadiran intelektual dan spiritual pada tubuh yang dicerminkan di dalam langkah-langkah dan gerak-geriknya.[34]

Pada Nabi, *avatâr*, dan orang suci, baik muka maupun tubuhnya secara langsung memanifestasikan dan menampilkan kehadiran hati, melalui suatu interiorisasi yang tertarik menuju pusat dan suatu pancaran dan emanasi keagungan yang memabukkan dan menyatukan. Untuk hal demikian bukan pengembangan dengan visi dari keperiadaan tersebut, seni sakral dari tradisi-tradisi itu didasarkan pada ikonografi bentuk manusia pendiri atau figur-figur spiritual tradisi yang terkemuka, paling tidak, adalah suatu pengganti dan pengingat karya seni manusia itu sendiri. Untuk melihat bayangan Budha Jepang atau Tibet, dengan mata yang digambarkan melihat menuju hati dan tubuh menyinarkan spirit yang terletak di hati, adalah untuk memahamkan dalam bentuk konkrit, apakah hubungan mendasar dan ideal dari hati yaitu pada kepala dan tubuh, yang memelihara simbolisme mereka sendiri yang tidak dapat dimengerti dan bahkan himah mereka, apakah pikiran partikular dari akarakarnya disadari atau tidak.

Sifat pusat dan "mutlak" tubuh manusia, juga dilihat dalam posisi vertikal manusia yang secara langsung mencerminkan sumbu yang menghubungkan surga dan bumi. Perbedaan yang jelas dari kepalanya yang menonjol terhadap surga, mencerminkan pencariannya untuk transendensi. Dada mencerminkan keagungan dan kebangsawanan, dari alam yang lebih keras pada laki-laki dan lebih murah hati pada wanita, dan hierogenesis bagian-bagian sek-sual, aktivitas Ilahi yang hasil terestrialnya merupakan laki-laki atau wanita lain yang cukup aneh, lagi setidaknya bukan kejadian biologis walaupun secara lahirnya dibawa ke dunia melalui pengertian biologis.[35] Dari perspektif *scientia sacra* tubuh manusia itu sendiri adalah bukti, bahwa manusia dikembangkan dari asal surgawi, dia dilahirkan untuk tujuan yang melampaui batas-batas kebinatangannya. Definisi manusia sebagai wujud sentral yang direfleksikan bukan hanya dalam pikiran, pembicaraan, dan kemampuan internalnya yang lain, tetapi juga dalam tubuhnya yang berdiri pada pusat lingkaran eksistensi terestrial, memiliki keindahan dan sigfinikansi yang berasal dari alam spiritual murni. Tubuh setiap laki-laki dan perempuan melahirkan takdir kemanusiaan sebagai suatu ciptaan yang dilahirkan untuk immortalitas, sebagai ciptaan yang kesempurnaannya menempa dalam peningkatan dimensi eksistensi vertikal, yang telah mencapai pusat dimensi horizontal. Mereka yang telah mencapai titik silang,[36] adalah manusia yang mendaki sumbu vertikalnya, yang merupakan jalan hanya bagi dirinya untuk mentransendensikan dirinya sendiri menuju manusia seutuhnya; untuk menjadi manusia adalah melampaui dirinya sendiri. Sebagimana Saint Agustinus menyatakan, untuk tetap menjadi manusia, manusia harus menjadi *superhuman.*

Manusia juga memiliki berbagai kemampuan internal, suatu memori yang jauh lebih prestisius daripada yang merupakan produk pendidikan modern dapat menggambarkan;[37] dan suatu yang memainkan peranan paling positif dalam aktivitas intelektual dan artistik dari manusia tradisional. Ia memiliki imajinasi yang, jauh dari kejadian fantasi belaka, mempunyai kekuasaan untuk menciptakan bentuk-bentuk yang berhubungan dengan realitas-realitas kosmos dan memajukan peranan penting dalam keagamaan dan bahkan kehidupan intelektual, jauh melebihi yang dapat dipahami oleh dunia modern yang memiskinkan pandangan tentang realitas luar domain umum dari apa yang disebut imajinal, untuk membedakan-

nya dari imajinasi.[38] Manusia juga memiliki hadiah ajaib dari perkataan, yang melaluinya, dapat mengekstériorisasikan pengetahuan dari hati dan pikiran. Pembicaraannya adalah refleksi langsung, konsekuensi dari alam teomorfisnya dan logos yang menyinari pada pusat kejadiannya.`

Ia melalui kata-katanya, yang ia dapat nenformulasikan Firman Tuhan dan juga melalui kata-katanya dalam bentuk do'a pasti dari kata, yang merupakan kata batin dan vokasi diam yang dia sendiri menjadi pemohon. Manusia merealisasikan alam pontifikalnya dalam menyembah teofanik dari Manusia Universitas itu, yang mana ciptaan umum, baik surga maupun bumi, berpartisipasi. Dari titik pandang kekuatan-kekuatan dan kemampuan-kemampuan manusia, dapat dikatakan memiliki tiga kekuatan atau kutub-kutub esensial yang menentukan kehiduannya, yaitu intelegensia, sentimen, dan kemauan. Sebagai kepreriadaan teomorfik, ia memiliki atau dapat memiliki intelegensi yang absolut dan tak terkondisikan, yang dapat mengetahui kebenaran sebagaimana adanya; sentimen-sentimennya memungkinkan menjangkau dan melampaui kondisi-kondisi terbatas menusia dan mencapaianya untuk suatu tujuan akhir melalui cinta, penderitaan, pengorbanan dan juga rasa takut,[39] dan kemauan yang bebas memilih dan yang merefleksikan Kebebasan Ilahi.

Karena pemisahan manusia dari kesempurnaan aslinya dan seluruh ambivalensinya yang kondisi manusiawinya meliputi sebagai akibat dari yang Kristen menyebutnya kejatuhan, tidak ada fungsi kekuatan-kekuatan ini yang semestinya dan secara otomatis menurut sifat teomorfis manusia. Kejatuhan manusia ke bumi, seperti penurunan simbol dari dataran realitas yang lebih tinggi, bermakna refleksi dan inversi, yang dalam kasus manusia membawa kepada perbuatan tak wajar. Intelegensia dapat menurunkan peranan mental, sentimen yang dapat merusak sedikit lebih dari koagulasi ilusif yang kita biasanya menyebit ego, dalam pengertian negatifnya sebagai simpul-simpul jiwa; dan kemauan dapat diturunkan kepada ketiadaan lain dari keinginan melakukan sesuatu yang mengeluarkan manusia dari sumebr kepribadiannya sendiri. Namun kekuatan-kekuatan ini, ketika diatur dengan tradisi dan diilhami dengan kekuatan cahaya dan keanggunan yang memancar dari wahyu, mulai menampakkan, seperti tubuh manusia, dimensi-dimensi sifat teomorfisnya. Tubuh, bagaimanapun, tetap lebih tidak salah atau

benar pada bentuk sebagaimana yang diciptakan Tuhan, sementara ketidakwajaran manusia dan devisiasinya dari prototipe Ilahi dimanifestasikan secara langsung dalam bidang antara ini, dimana manusia mengindentivikasikan dirinya, yaitu kenyataan kemauan dan sentimen-sentimen dan bahkan merefleksikan mental dari intelegensi, jika bukan intelegensi itu sendiri. Dalam situasi normal manusia suci, tujuan dari ketiga kekuatan manusia atau kemampuan-kemampuan itu, yaitu intelegensia, sentimen-sentimen, dan kemauan, adalah Tuhan. Lebih dari itu, dalam prespektif sapiensial, baik sentimen maupun kehendak dihubungkan dengan intelegensi dan disuburkan olehnya, agar seseorang dapat mencintai tanpa mengetahui, apakah seseorang mencintai dan bagaimana seseorang menginginkan sesuatu tanpa pengetahuan, setidaknya apakah keinginan seseorang itu?

Pengertian tentang realitas manusia sebagai *anthropos* dapat dicapai dengan lebih sempurna,juga dengan mengarahkan mata pada segmentasi-segmentasi dan pembagian-pembagian berbagai macam, yang mencirikan manusia sebagai dirinya. *Anthropos* asli menurut ajaran tradisional adalah, figur androginik walaupun beberapa tradisi menerangkan kejadian laki-laki dan perempuan yang gabungannya kemudian dilihat sebagai kesempurnaan, yang diidentifikasi dengan keadaan androginik.[40] Dalam kasus lain, kebulatan dan kesempurnaan inheren dalam keadaan manusia dan kebahagiaan yang diasosiasikan dengan kesatuan seksual memilik realitas keadaan androginal sebelum seks dipisahkan. Tetapi dualitas yang mencirikan tatanan penciptaan dan yang memanifestasikan mereka sendiri pada seluruh level eksistensi di bawah prinsip ini, seperti *yin-yang, purusa-prakiti,* aktivitas dan pasivitas, bentuk dan barang, tidak dapat kecuali muncul pada dataran realitas androginal dan memberikan kelahiran pada laki-laki dan perempuan yang tidak berhubungan dengan *yin* murni dan *yang* murni. Ketika mereka adalah ciptaan yang harus mengandung prinsip-prinsip di dalam dir mereka dengan satu elemen dualitas, yang mendominasi dalam setiap kasus. Laki-laki dan perempuan dalam komplementaritas mereka melukiskan kembali kesatuan keperiadaan androginal dar dalam kenyataan penyatuan seksual adalah refleksi membumi ekstas surgawi yang termasuk *anthropos* androginik. Tetapi realitas androginik itu juga direfleksikan laki-laki dan perempuan dalam dirinya kemudian makna komplementaritas dan permusuhan yang menciri-

kan hubungan antarseks. Dalam kasus lain perbedaan antara laki-laki dengan perempuan tidak hanya bersifat biologis. Bahkan bukan hanya psikologis maupun spiritual. Hal demikian mempunyai akar dalam Sifat Ilahi itu sendiri, laki-laki lebih mencerminkan Kemutlakan dan Keilahian sedang perempuan Ketakberhinggaan-Nya. Jika wajah Tuhan di dunia digambarkan dalam istilah maskulin, Ketakberhinggaan batin-Nya disimbolkan oleh feminin, seperti sifat Pengasih dan Kebijaksanaan-Nya.[41] Seksualitas manusia jauh dari keperiadaan kecelakaan terestrial, mencerminkan prinsip-prinsip yang tujuan akhirnya signifikan dengan metakosmos. Seksualitas bukan hanya merupakan makna terbuka bagi manusia, tetapi juga pemberkahan dengan hadiah visi spiritual, mengalami "ketakterbatasan" melalui berbagai rasa, sekalipun sebentar sekali dan seksualitas itu meninggalkan tanda besar pada jiwa laki-laki dan perempuan dan mempengaruhi mereka dalam suatu cara yang jauh labih lama daripada tindakan fisik yang lain. Untuk mengetahui sifat pembedaan laki-laki perempuan dalam ras manusia dan mengapresiasi kualitas-kualitas positif, masing-masing seks ditampilkan untuk memperoleh pengetahuan yang lebih besar pada keadaan kejadian androginik, yang mana realitas laki-laki dan perempuan keduanya ditempatkan pada pusat keperiadaan mereka.[42]

Manusia bukan hanya dibagi menurut seks tetapi juga temperamen, yang ikut terlibat dalam kedua jenis seks itu. Empat temperamen dari pengobatan Galenik tradisional yang mempunyai imbangannya dalam aliran pengobatan tradisional, yang diperhatikan bukan hanya tubuh fisik tetapi juga substansi psike dan pada kenyataannya seluruh kemampuan, yang kita sebut jiwa. Mereka mempengaruhi bukan hanya sentimen-sentimen tetapi juga kemauan dan bahkan mode-mode operasi intelegensi yang dalam dirinya tetap di atas modifikasi-modifikasi temperamental. Kesamaannya dapat dikatakan tiga *guna* kosmologi Hindu, tendensi-tendensi fundamental tersebut dalam substansi primer dari semesta, atau *prakrti*, yang memperhatikan bukan hanya realitas fisik tetapi juga tipe-tipe manusia.[43] Orang dapat mengatakan bahwa manusia dideferensiasi melalui prinsip dualitas *yin-yang;* tiga *guna*, yaitu *sattva* (penaikan), *raja* (ekspansif) dan *tamas* (tendensi-tendensi penurunan) dan temperamen-temperamen yang mempunyai korelasi dekat dengan empat sifat, elemen dan kesenangan sebagaimana diuraikan dalam berbagai skema kosmologi.[44]

Tipe-tipe manusia juga dapat dibedakan secara astrologis, di sini astrologi diartikan dalam kosmologi dan simbolisnya daripada makna prediktifnya.[45] Klasifikasi-klasifikasi astrologis, yang dalam kenyataannya dihubungkan dengan pengobatan tradisional dan tipogi-tipologi fisik, mengenai korespondensi kosmos berbagai aspek jiwa manusia dan pembuka tabir refraksi (pembiasan) pola dasar manusia dalam cermin kosmos,dalam cara seperti mengeluarkan diversitas pembiasan ini dengan referensi kualitas-kualitas dihubungkan dengan tanda-tanda zodiak dan planet-planet. Astrologi tradisional, dalam suatu pengertian, mengenai manusia pada level malaikat dari keperiadaannya namun juga membuka tabir, jika dipahami dalam makna simboliknya, tipologi manusia yang nampak masih faset lain dari diferensiasi spesies manusia. Korespondensi antara berbagai bagian tubuh, seperti kekuatan mental manusia pada tanda-tanda astrologi dan hubungan ruwet yang dibentuk antara gerakan surga berbagai "aspek" dan hubungan antara planet-planet dan aktivitas manusia, juga suatu makna pemotretan jalinan batin yang mengikat manusia sebagai mikrokosmos kepada kosmos.

Manusia juga dibedakan dalam kasta-kasta dan ras-ras, keduanya harus dipahami dalam realitas esensialnya dan tanpa konotasi-konotasi pejoratif yang diasosiasikan dengan mereka di dunia modern. Pembagian humanitas ke dalam kasta-kasta tidak sepenuhnya berarti stratifikasi sosial yang kekal bagi adanya masyarakat masyarakat yang sangat tradisional, seperti masyarakat Islam, di mana kasta tidak eksis sebagai institusi sosial dengan cara yang sama ditemukan pada Persia kuno atau India. Sains tradisional tentang manusia memandang konsep kasta sebagai kunci untuk memahami tipe-tipe manusia. Ada yang direnungkan dan digambarkan oleh penyelidikan pengetahuan, yang mempunyai sifat kependetaan dan pada masa-masa normal biasanya memenuhi fungsi-fungsi kependetaan dan intelektual dalam masyarakat mereka. Ada pahlawan-pahlawan dan pemimpin-pemimpin laki-laki, yang memiliki keberanian untuk bertarung bagi kebenaran dan melindungi dunia di mana mereka hidup, yang telah siap untuk mengorbankan dirinya dalam perjuangan sebagaimana seseorang dengan alam kependetaan, mengorbankan dirinya dalam penyembahan kepada Ilahi. Anggota-anggota dari kasta kedua ini mempunyai fungsi keksatriaan dan pada masa-masa normal akan menjadi pemimpin-pemimpin dan pejuang-pejuang politik. Kemudian ada juga yang memiliki

sifat perdagangan, membuat kehidupan yang jujur dan bekerja keras untuk mempertahankan dan membantu mereka sendiri dan orang-orang di sekitar mereka. Mereka mempunyai sifat bisnis dan dalam masyarakat-masyarakat tradisional terdiri dari orang yang melaksanakan fungsi-fungsi bisnis dan ekonomi dari masyarakat. Akhirnya, terdapat apa yang secara bijaksana mengikuti dan dipimpin, bekerja menurut diktat-diktat yang memimpin mereka. Kasta-kasta ini yang Hinduisme mengidentifikasikan sebagai *brahman, ksatriya, vaisya,* dan *sudra* tidak sepenuhnya diidentifikasi dengan kelahiran dalam semua masyarakat.[46] Dalam berbagai kasus, sejauh studi tipe-tipe manusia, mereka ditemukan di mana saja dalam seluruh waktu dan iklim, kapan saja laki-laki dan wanita hidup dan mati. Mereka mewakili tipe-tipe manusia fundamental yang melengkapi pembagian manusia Neoplatonik tripatite ke dalam pneumatika, fisika, dan "hylika" (*hylikoi* dari Neoplatonis). Untuk memahami signifikansi kasta secara mendalam, yaitu untuk memperoleh pengertian dalam aspek sifat manusia secara mendalam dalam lingkungan apa saja manusia berfungsi dan hidup.[47]

Akhirnya, adalah biasa bahwa manusia dibagi dalam tipe-tipe rasial dan etik. Terdapat empat ras, kuning, merah, hitam dan putih, yang seperti empat kasta yang bertindak sebagai pilar-pilar kolektivitas manusia, empat yang menyimbolkan stabilitas dan keperiadaan dihubungkan dengan bumi itu sendiri dengan empat arah utama dan empat elemen di mana dunia fisik disusun. Masing-masing ras merupakan aspek dari realitas androginik dan memiliki bentuk-bentuk positifnya sendiri. Kenyataannya, tak satupun ras dapat menyelesaikan realitas keadaan manusia, termasuk keindahan manusia yang masing-masing ras, baik anggota laki-laki maupun wanita, tercermin dalam bentuk berbeda. Setiap kelimpahan prinsip Ilahi pengkayaan realitas Manusia Universal, yang merupakan teater teofani dari seluruh Nama dan Sifat Ilahi, memerlukan multiplisitas ras dan kelompok-kelompok etnis ini yang variasinya memanifestasikan aspek-aspek berbeda dari prototipe mereka dan bersama-sama memberikan ide kemuliaan dan keindahan ciptaan pertama Tuhan yang merupakan realitas manusiawi, semacam refleksi primordial wajah Kekasih dalam cermin ketiadaan.

Pembagian manusia ke dalam jenis laki-laki dan perempuan, berbagai tipe temperamental, pembagian astrologis manusia, sifat yang berbeda menurut kasta, berbagai tipe ras, dan banyak faktor

dalam suatu bukit semut. Tangis Nietzsche bahwa "Tuhan telah mati" hanyalah berarti bahwa "manusia telah mati" sebagaimana sejarah abad XX, yang telah berhasil dalam menunjukkan demikian banyak jalan. Tetapi dalam realitas respons kepada Nietzsche, bukanlah kematiaan manusia sebagaimana hal tersebut, namun manusia Promothean yang berfikir ia dapat hidup pada suatu siklus tanpa pusat. Manusia yang lain, manusia pontifisial, walaupun dilupakan pada dunia modern, tetapi berkesinambungan dalam hidup, bahkan manusia-manusia yang membanggakan diri mereka sendiri dalam model-model dan mode-mode pemikiran dari pendahulu-pendahulu mereka, ia tetap hidup dan tidak akan pernah mati.

Bahwa manusia tetap menjadi manusia dan terus *survive* di sini dan di manapun, bahkan selama periode pemudaran spiritualitas dan desakralisasi kehidupan ini, adalah keperiadaan yang tetap sadar akan kodratnya yang transenden dan fungsi intelegensinya yang merupakan pengetahuan dari Kemutlakan. Dia sepenuhnya menyadari kemuliaan kehidupan manusia, yang dengan sendirinya mengijinkan suatu makhluk hidup di dunia ini untuk mengarungi melampaui kosmos, dan selalu sadar akan tanggung jawab besarnya yang merupakan kesempatan yang diminta. Dia mengetahui bahwa kemuliaan manusia bukan terletak dalam kecerdikan, kelicikan atau kreasi-kreasi titaniknya, tetapi tinggal sebagian besar dalam kekuatan luar biasa untuk mengosongkan dirinya dari dirinya sendiri, untuk menghentikan eksistensi dalam makna inisiatik, untuk berpartisipasi dalam keadaan kemiskinan spiritual dan kehampaan yang mengijinkannya mengalami Realitas Puncak, seperti penyair Parsi Sa'adi mengatakan:

> *Manusia mencapai suatu tahap di mana dia melihat*
> *bukan apapun tetapi Tuhan;*
> *Lihatlah betapa mulianya perhentian kedewasaan.*[52]

Manusia pontifikal berhenti pada *perigee* dari separoh busur yang menyatakan lintasan, melalui mana dia telah menurun dari sumber dan pola dasarnya sendiri *in divinis*, dan separoh busur yang lain mendaki, yang dia harus ikuti kembali kepada sumber itu. Konstitusi umum manusia melahirkan peranan pengelana ini menjadi "apa" dia dan apakah dia menjadi. Manusia sepenuhnya adalah manusia ketika dia merealisasikan siapa dia, dan dalam melakukan hal ini, memenuhi bukan saja kemestiannya sendiri dan

mencapai *intelechy*nya tetapi juga mengiluminasi dunianya. Pengelanaan dari bumi menuju tempat kediaman surgawinya, yang telah dia tinggalkan dalam batin, manusia menjadi saluran kemuliaan bumi, dan jembatan yang menghubungkan bumi dengan surga.

Realisasi kebenaran oleh menusia pontifisial bukan hanya tujuan dan akhir dari keadaan manusia tetapi juga makna dimana surga dan bumi disatukan kembali dalam perkawinan, Kesatuan yang merupakan sumber kosmos dan harmoni yang meliputinya, ditetapkan kembali. Menjadi manusia sepenuhnya adalah menemukan kembali Kesatuan premordial itu, dari mana seluruh surga dan bumi berasal. ●

Catatan Kaki

[1]Dimaksud *man* ia tidak hanya berarti laki-laki saja tetapi juga keadaan manusia yang memiliki realitas pola dasar yang direfleksikan androgini baik dalam laki-laki maupun perempuan. Manusia dalam bahasa Inggris sekaligus berarti laki-laki dan wujud manusia, seperti dalam bahasa Yunani *anthropos*, Jeeman *mensch* atau dalam bahasa Arab *insan*. Tak diperlukan untuk memaksa struktur alamiah bahasa Inggris untuk memuaskan gerakan-gerakan akhir-akhir ini yang menganggap pentingnya istilah *"man* sebagai bias seks, melupakan makna kedua term tersebut sebagai *anthropos*.

[2]Konsepsi Islam tentang manusia dan makna istilah tersebut, lihat G. Eaton, *King of the Castle*, bab 5; G. Durand, *Science de l'homme et tradition*, Paris, 1979, khususnya bab 3, yang berjudul *"Homo proximi orientis;* science de l'homme et Islam spirituel"; dan Nasr, "Who is man? The Perennial Answer of Islam," dalam Needleman (ed.) *The Sword of Gnosis*, hal. 203-17.

Lihat juga "Man as Microcosm," dalam T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concept in Sufism and Taoism—Ibn `Arabi and Lao-Tzu, Chuang-Tzu*, Pt. 1, Tokyo, 1966, hal. 208 dan setrusnya, di mana doktrin menyeluruh manusia universal (atau *khalifah*) seperti dijelaskan Ibn ~Arabi dalam *Fusus al-hikam* dijelaskan Izutsu dengan amat terang. Dalam bagian 2 dan 3 karya ini Konsep Taois tentang manusia seperti itu dijelaskan dan akhirnya dibandingkan dengan suatu penjelasan yang mengagumkan dalam Islam.

[3]Tak perlu dikatakan, julukan uskup diberikan untuk pastur katholik yang menyimbolkan secara langsung fungsi sentral lembaga ini sebagai "jembatan" antara Tuhan dan gereja-Nya begitu juga antara gereja dengan jamaah imannya, tetapi penggunaan lebih khusus dari term ini tidaklah membuatnya tidak berlaku makna universal fungsi "pontifical (penjembatan-an)" manusia seperti itu.

[4]Pengamat modern tertentu tentang krisis lingkungan, yang pada saat

yang sama ingin mempertahankan kelakuan buruk manusia modern, mencoba menjelaskan penghancuran planet pada periode lebih awal sejarah manusia agar mengurangi beban tanggung jawab manusia modern bahkan dengan mengkambing-hitamkan, untuk menjelaskan mengapa keseimbangan ekologis telah hancur. Sementara itu orang tak dapat menolak pembabatan hutan d wilayah tertentu atau erosi tanah selama Abad Pertengahan atau bahkan lebih awal, tak diragukan bahwa tak ada keseimbangan antara intensitas, rapiditas atau perluasan penghancuran lingkungan alam selama beberapa abad yang lalu dan apa yang terpikir selama sebelum periode panjang sejarah ketika manusia tradisional hidup di muka bumi.

[5]Inilah judul terkenal esai G. Durand. Lihat karyanya *On the Disfiguration of the Image of Man in the West*, Ipswich, U.K., 1976.

[6]Tak ada keraguan bahwa di sini ada sejumlah usaha untuk menemukan kembali ajaran tradisional dalam Renaisance, khususnya dalam lapangan sains-sains tradisional. Lihat J.F. Maillard, "Science sacree et science profane dans la tradition esoterique de la renaissance," *Cahiers de l'Universite Saint Jean de Jerusalem*, vol. I, Paris, 1974, hal. 111-26. Tetapi kenyataan ini tak dapat menghapuskan kebenaran bahwa sekulerisasi humanisme dan rasionalisme berhubungan dengan notasi *virtu*, menurut mana manusia mampu mengendalikan berbagai situasi secara rasional, mencirikan dan mendominasi pandangan dunia Renaissance, khususnya berkenaan dengan manusia. Konsepsi tentang manusia ini didasarkan pada rasionalisme agresif dikombinasikan dengan skeptivisme yang memasuki arus utama pemikiran Eropa, baik sastra maupun saintefik, melalui tokoh-tokoh seperti Montaigne dan Galileo. Tentang *virtu* dan konsep manusia Renaissance sebagai "seniman rasional dalam segala hal," lihat A.C. Crombie, "Science and the Arts in the Renaissance: The Search for Truth and Certainty, Old and New," *History of Science*, 18/42 (des 1980: 233.

[7]Kebencian terhadap hikmah ini telah dikombinasikan, apa yang mencirikan filsafat modern, dengan suatu ketakutan bahwa Tuhan, bagaimanapun mungkin mengancam konstruksi mental picik manusia modern yang menukar bagi hikmah. " Tuhan, bagi spirit filosofik, adalah ancaman eksternal bagi hikmah manusia di mana manusia, ditekan Intelek Ilahi, menyusun dirinya sendiri." Durand, op. cit., hal. 20-21.

[8]Tentang proses ini, lihat Nasr, *Man and Nature*, bab 2.

[9]Tentang kritikisme tradisional terhadap Comte, lihat R. Guenon, *La Grande triade*, Paris, 1980, bab 20.

[10]Untuk kritikisme tentang positivisme yang inhern dalam antropologi modern, lihat Durand, "*Hermetica ratio* et science de l'homme," dalam karyanya *Science de l'homme et tradition*, hal. 174 dan seterusnya. Lihat juga karya besar J. Servier, *L'Homme et l'invisible*, yang, menggunakan data saintefik, menyangkal prasumsi antropologi modern.

[11]Dijelaskan dalam R.C. Zaehner, *The Teachings of the Magi*, London, 1956, hal. 75; lihat juga M. Mole, *Le Probleme zoroastrien et la tradition mazdeenne*, Paris, 1963. Makna alkhemik pasase ini yang berhubungan

dengan simbolisme alkhemi tentang metal hingga batin atau aspek psikologis mikrokosme terbukti. Ia juga penting untuk dicatat bahwa menurut Bundahisn, bentuk Gayomart berbentuk bola sebagaimana juga dijelaskan di dalam *Symposium* karya Plato berkenaan dengan bentuk manusia primordial. Geometri simbolisme ini mengindikasikan bahwa hanya sebagai semua figur geometri dan padat yang diturunkan dan diteruskan di dalam lingkungan lingkaran yang bentuk manusia primordial dalam dua dan tiga dimensi, manusia primordial adalah awal semua kemanusiaan dan, kenyataannya, eksistensi kosmik dan "menyeluruh," dalam pengertian metafisik, semua eksistensi kosmik.

Lihat juga berbagai karya M. Eliade berkenaan dengan ritus korban dan keagamaan termasuk *Tatterns in Comparative Religion,* terj. R. Sheed, New York, 1958; *Traite d'histoire des religion,* Paris, 1964; dan *Gods, Goddesses, and the Myths of Creation,* New York, 1967.

[12]Manusia (Purusa) memiliki seribu mata, seribu kepala, seribu kaki:
Mempertemukan Bumi pada setiap sisinya, ia memerintah secara tegas-kukuh di pusatnya.
Manusia itu, juga, adalah semuanya, baik apa yang terjadi maupun apa yang datang...
Dengan tiga bagian Purusa adalah di atas, tetapi satu bagian datang-ke dalam-berada di sini:
Kemudian, ia berjalan ke mana pun, mencapai Bumi dan Langit.
Baginya Alam dilahirkan, dari Alam kelahiran Manusia
Ketika lahir, ia meliputi Bumi dari Timur hingga Barat.
Meskipun Malaikat-Malaikat mempersiapkan pengorbanan dengan Manusia menyelamatkannya,...
Dari pengorbanan itu, ketika penyelamatan semua terselesaikan, Ayat-ayat dan Liturgi dilahirkan,
Matera, dan Perumusan lahir darinya.
Dari situ dilahirkan kuda, dan apa yang *digigit* dan gigi *pemotong* dalam rahangnya.
Dari situ lahir sapi, dari situ kambing dan biri-biri.
Ketika mereka membelah Manusia itu, betapa banyak yang jatuh yang mereka susun?
Apakah mulutnya? Apakah lengannya? Bagaimana gigi dan kakinya disebut?
Alim ulama adalah mulutnya: pada lengannya tercipta Pemerintahan;
Giginya adalah kelompok pedagang: dari kakinya lahir Pelayan.
Bulan dilahirkan dari Inteleknya; Matahari dari matanya.

Rg Weda, X, 90, terj. A.K. Coomaraswamy atas dasar terjemahan N. Brown. Lihat Coomaraswamy, *The Vedas, Essay in Translation and Exegesis,* London, 1976, hal. 69-71.

[13] لَوْلاكَ وَلاخَلَقْتُ الاَفلاكَ

[14]Ini secara khusus adalah image Islam, ketika Islam melihat dosa besar manusia dalam pelupaannya (*ghaflah*) yang ia, meskipun tetap membawa sifat primordialnya (*al-fitrah*) di dalam dirinya sendiri, manusia semacam itu di mana kenyataannya pesan Islam itu ditujukan padanya. Lihat Schuon, *Understanding Islam*, hal. 13-15.

[15]Istilah *al-insan al-kamil* pertama digunakan secara teknik oleh Ibn 'Arabi meskipun kenyataannya meneruskan *Syahadah* kedua, *Muhammad[un] rasulal-lah*, dan tentu saja dihadirkan dari permulaan wahyu Qur'ani. Setelah doktrin Ibn 'Arabi dihadirkan dalam penjelasan lebih sistematik oleh 'Abd al-Karim al-Jili dalam karyanya *al-insan al-kamil* dan juga oleh 'Azis al-Din Nasafi dalam karya yang melahirkan nama yang sama. Lihat T. Burckhardt, *De l'homme universel*; dan M. Mole (ed.), 'Azizoddin Nasafi, *Le Livre de l'homme parfait (Kitab al-insan al-kamil)*, Tehran-Paris, 1962. Suatu terjemahan lengkap karya Jili diterbitkan di Inggris oleh V. Danner untuk Seri Spiritualitas Barat Klasik diterbitkan oleh Paulist Press.

[16]Semua tradisi mengajarkan kehadiran lebih daripada satu diri di dalam diri kita, dan kami tetap menyatakan disiplin diri yang berarti di situ harus ada diri yang mendisiplinkan dan diri lain yang didisiplinkan. Coomaraswamy telah menghubungkan dengan tema ini dalam berbagai tulisannya, misalnya, "On the Indian traditional Psychology, or Rather Pneumatology," dalam Lipsey (ed.), *Coomaraswamy 2: Selected Papers, Metaphysics*, hal. 333 dan seterusnya.

Tentang doktrin tradisional batin manusia, lihat juga V. Danner, "The Inner and Outer Man," dalam Y. Ibish dan P. Wilson (ed.), *Traditional Modes of Contemplation and Action*, Tehran, 1977, hal. 407-12.

[17]Setiap fakta di mana satu spesies hidup di bumi yang disebut manusia dapat menghancurkan lingkungan alamnya, itu adalah bukti bahwa ia tidak merupakan suatu ciptaan bumi yang sederhana di mana kegiatannya memiliki suatu dimensi kosmik. Ini hanya membuktikan, bagi mereka yang memiliki visi, yang tidak terhenti oleh limitasi pemikiran modern, bahwa manusia lebih dari sekadar spesimen biologis secara murni dengan otak yang lebih besar daripada kera biasa.

[18]Baik Yahudi maupun Muslim di dalam keluarga tradisi Ibrahimi dan Hindu satu sama lain percaya bahwa praktek ritus mereka dan berbagai aspek hukum suci mereka melampaui kosmos. Dalam Hinduisme kemunduran gradual manusia dan lingkungannya melalui lingkungan kosmik secara eksplisit dihubungkan dengan tingkat Hukum Manu. Hubungan yang sama antara praktek ritus dan makanan tatanan kosmik juga ditekankan secara dini setiap tradisi, membentang dari Mesir hingga Indian Amerika.

[19]"Manusia adalah Raja Muda atau yang lain, yakni binatang yang mengklaim hak-hak khusus dengan kebajikan kecerdikannya dan melahap

efisiensi giginya yang tajam dengan instrumen teknologi, binatang yang kehabisan waktu. Jika ia adalah binatang semacam itu, dan kemudian ia tidak memiliki hak-hak —ia tak lebih dan tak kurang daripada daging —dan gajah atau singa, kelinci dan tikus harus dalam kesuraman yang sama dengan fisiknya menjadi girang melihat perampas yang berkembang, yang berarti menghancurkan dirinya sendiri. Tetapi jika adalah Raja Muda, kemudian seluruh masalah dan kekacauan penciptaan dunia yang mengelilinginya adalah ukuran yang sama ditempatkan dalam perhitungannya." Eaton, *King of the Castle*, hal. 123.

[20]Dengan penjelasan ini kita tidak maksudkan bahwa manusia tradisional hanyalah makhluk setengah malaekat suatu tipe kesalehan Kristen tertentu yang terasing dari alam. Manusia tradisional yang melihat dirinya sendiri sebagai penentu alam tak pernah dihalangi kematiannya dan tidak juga menganggap dirinya sendiri sebagai wujud yang secara murni alamiyah, meskipun ia tinggal dalam harmoni sempurna dengan alam.

[21]Lihat Ibn 'Arabi, *The Wisdom of the Prophets (Fusus al-Hikam)*, terj. dari Arab ke Perancis dengan komentar T. Burckhardt dan terj. dari Perancis ke Inggris oleh A. Culseymour, hal. 23 dan 35; juga Ibn al-'Arabi, *Bezels of Wisdom*, bab 2.

[22]Kejadian manusia dan prakelahirannya dalam berbagai keadaan eksistensi yang lebih tinggi dijelaskan secara detail dalam esoterisme Yahudi. Lihat L. Schaya, " La genese de l'homme," *Etudes Traditionelles*, no. 456-57 (April-September 1977): 94-131, di mana ia membahas kelahiran, penurunan, lenyapnya awal kesuciannya, dan pemerolehan kembali keadaan aslinya menurut sumber-sumber Yahudi disimpulkan bahwa, "Ne de Dieu, l'etre humain est destine, apres ses multiples naissances et mort, a renaitre en Lui, en tant que Lui (hal. 131); dan idem, *The Universal Meaning of the Kabbalah*, hal. 116 dan setrusnya. Lihat juga F. Warrain, *La Theodicee de la Kabbale*, Paris, 1949, hal. 73 dan setrusnya; dan G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem, 1941, bahasan 6 dan 7.

[23]Al-Qur'an VII; 172. Tentang makna ayat ini lihat Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, hal. 41 dan setrusnya.

[24]*The Divan*, terj. H. Wilberforce Clarke, vol. 1, Calcutta, 1891, hal. 406.

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند   گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند

[25]Hermetikisme seperti direfleksikan dalam teks-teks alkhemi sebagian besar berisi antropologi yang sangat mendalam yang kini menunjukkan perhatian antropolog Barat yang menyadari ketidakcakapan sains modern melahirkan nama ini dan dalam pencarian suatu sains yang berhubungan dengan *anthopos*, bukan binatang dengan dua kaki panjangnya di mana modernisme mensekulerkan dan menjalaskan manusia kepadanya. Tentang pengawinan antara jiwa dan Spirit dalam alkhemi, lihat T. Burckhardt, *alchemy*, bab 17.

[26]Sadr al-Din Syirazi dan metafisikawan belakangan telah menghubungkan secara ekstensif dengan masalah eskatologis berpusat sekitar doktrin kelembutan tubuh dan hubungannya dengan jiwa sebagaimana ia adalah model bagi aksi manusia di mana *hadits* ini dirujuk. Lihat khususnya komentar Sadr al-Din Syirazi terhadap *Usul al-kafi* karya Kulayni, berisi pernyataan-pernyataan Imam dan juga komentarnya terhadap *Hikmat al-isyraq* karya Suhrawardi. Lihat Corbin, "Le Theme de la resurection chez Molla Sadra Shirazi (1050/1640) commentateur de Sohrawardi (587/1191)," dalam *Studies in Mysticisme and Religion presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalem, 1968, hal. 71-115.

[27]Tentang interpretasi metafisika terhadap faham Indian populer tentang transmigrasi, lihat Coomaraswamy, "On the One and Only Transmigrant" *Journal of the Amerikan Oriental Society* 44, suplemen no. 3, dan dalam Lipsey, *Coomaraswamy*, vol. 2.

[28]Orang harus ingat bahwa makna "tanah" dalam Icelandic kuno *Land-Nama-Bok*, yang disusun Coomaraswamy dengan respek khusus terhadap *Rg Veda*. Lihat karyanya *The Rg Veda as Land-Nama-Bok*, dalam karyanya *The Vedas—Essays in Translation and Exegesisi*, hal. 117-59.

Rg Veda itu sendiri (I, 108, 9 dan X, 59, 4) mengacu pada tiga dunia sebagai "bumi-bumi." Begitu juga Kabbalah menyatakan tidak hanya surga yang membumi atau "bumi atas" (*Tebel*) tetapi juga enam bumi lain, yang memiliki sifat lebih fragmenter yang secara bersama membentuk tujuh bumi sebagaimana dinyatakan *Zohar* dan *Sefer Yetsirah*. Lihat Schaya, *The Universal meaning of the Kabbalah*, hal. 108-9.

[29]Lihat Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, terj. N. Pearson, Princeton, 1977, di mana doktrin tersebut secara penuh dijelaskan. Corbin bahkan menyatakan tentang "geosofi" sebagai sebuah hikmah tentang bumi dan pengetahuan suci bumi, termasuk bumi selestial yang secara total dibedakan dari apa yang diperhatikan geologi atau geografi.

[30]Eskatologi tradisional, yang memiliki doktrin kompleks tak dapat dijelaskan di sini, semua penjelasan yang hanya dalam kehidupan ini sebagai wujud manusia dapat mendapatkan satu keuntungan tentang keadaan sentral ke dalam mana seseorang dilahirkan dan menuju kediaman spiritual dan di mana tak ada jaminan bahwa orang akan dilahirkan kembali ke dalam keadaan sentral setelah mati jika tidak orang telah hidup mengikuti tradisi yang ditegaskan dengan Kehendak Ilahi.

[31]Fisiologi "manusia cahaya" dikembangkan di dalam esoterisme Islam secara khusus dalam ajaran Asia Tengah dihubungkan dengan nama Najm al-Din Kubra. Lihat Corbin, *Man of Light in Iranian Sufism*, terj. N. Pearson, Boulder, Colo., dan London, 1978; dan idem *En Islam iranien*, vol. 3. Ia juga dikembangkan secara penuh dalam Kabbala (misalnya, dalam *Zohar*) begitu juga dalam agama Iran kuno yang sering menyatakan dimensi kosmik manusia dalam istilah simbolisme cahaya. Lihat B.T. Anklesaria, *Zand-Akasih, Iranian or Greater Bundahisn*, Bombay, 1956; dan J.C. Coyajee, *Cult and legends of*

Ancient Iran and China, Bombay, 1963.

[32]Judul salah satu karya Suhrawardi yang terkenal adalah *Hayakil al-nur (The Temples of Light)*. Kata Arab *haykal* (jamak, *hayakil*) di sini berarti mengubah seperti kuil berarti tubuh; judul ini mengacu pada simbolisme tubuh sebagai kuil di mana hadir cahaya Tuhan.

[33]Ada tentu saja kekecualian tidak hanya periode abad pertengahan dalam hubungannya dengan "tubuh halus," lihat G.R.S. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in Western tradition*, London, 1919; dan yang lebih mutakhir, C.W. Leadbeater, *Man Visible and Invisible*, Wheaton, Ill., 1969; dan pada tingkat yang lebih populer D. Tanseley, *Subtle Body, Essence and Shadow*, London, 1977.

[34]Tentang penjelasan yang lebih tegas betapa pentingnya isyarat ini dalam masyarakat tradisional dan bagaimana ia dihubungkan dengan simbol-simbol suci yang memanifestasikan dirinya sendiri dalam semua faset peradaban tradisional termasuk seninya. *Mudras* baik dalam Hinduisme atau Budhisme adalah contoh sempurna peran penting yang dimainkan oleh isyarat.

Tentang hati, kepala dan tubuh manusia dan makna spiritualnya, lihat Schuon, "The ternary Aspect of Human Microcosm," *Gnosis, Dinine Wisdom*, hal. 93-99.

[35]Lihat Schuon, *Du Divin a l'humain*, pt. 3.

[36]Dimensi horizontal dan vertikal salib menyimbolkan Manusia Universal yang berisi semua kemungkinan eksistensi, baik horizontal maupun vertikal, di dalam dirinya sendiri. Lihat R. Guenon, *Symbolism of the Cross*.

[37]Beberapa hal yang menarik telah diambil dalam tahun-tahun terakhir tentang kebangkitan kembali doktrin tradisional berkenaan dengan memori. Lihat F. Yates, *The Art of Memory*, Chicago, 1966.

[38]Inilah istilah yang digunakan pertama kali oleh Corbin dalam bahasa Perancis untuk membedakan peran positif imajinasi dari semua konotasi pejoratif berhubungan dengan kata "imajinari."

Dalam tahun-tahun terakhir setelah tiga abad mengabaikan, beberapa filosof Eropa tertentu dan sarjana telah mengembalikan perhatiannya terhadap penilaian kembali yang serius tentang ajaran tradisional berkenaan dengan imajinasi. Di antara kelompok ini harus dinyatakan secara khusus G. Durand yang mengukuhkan sebuah pusat di Chambery, Perancis, disebut "Centre de recherche sur l'Imaginaire" untuk mengkaji dunia imajinasi. Lihat karyanya *Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris, 1979; juga Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn `Arabi*, terj. R. Manheim, Princeton, 1969. Lihat juga R. L. Hart, *Unifinished Man and the Imagination*, New York, 1968.

[39]Bagi manusia modern rasa takut hanya memiliki makna negatif sebagai akibat dari lenyapnya pengertian kemuliaan dan kebesaran yang berhubungan dengan Keilahian. Dalam konteks tradisional, bagaimanapun, Bible menyatakan, diulang oleh St. Paul dan Nabi Islam, "permulaan hikmah

adalah takut kepada Tuhan" (*ra's al-hikmah makhafatallah*), menetapkan makna permanen ketika ia berhubungan dengan sifat sesuatu dan kebutuhan yang paling penting dan nyata sebagai wujud yang diciptakan untuk keabadian.

[40]Misalnya, di India sementara di Tantirsme ada acuan untuk tokoh androgini *Ardhanari*; dalam ajaran Sivite keadaan androgini biasanya dilukiskan secara ikonografi dengan penyatuan Siva dan Parvati yang kadang-kadang difusikan sebagai figur tunggal setengah laki-laki dan setengah perempuan, di mana dalam kasus Siva dikenal *Ardhanarisvara*.

Tentang makna androgini dan sejumlah makna aplikasi kontemporernya yang disimbolkan, lihat E. Zolla, *The Androgyne, Fusion of the Sexes*, London, 1981; juga K. Critchlow, *The Soul as Sphere and Androgyne*, Ipswich, U.K., 1980.

[41]Itu tidaklah aksidental bahwa dalam berbagai bahasa suci tersebut kualitas memiliki suatu bentuk feminin seperti bahasa Arab *rahmah* ("kasih") dan *hikmah* ("hikmah").

[42]Usaha manusia modern untuk menghancurkan perbedaan sifat antara sek atas nama semacam egalitarianisme yang hanya mengakibatkan penguluran manusia Promethean dari realitas pola dasar terhadap sifat perbedaan seks yang berharga ini.

[43]Tentang *gunas* lihat Guenon, *Man and His Becaming According to the Vedanta*, bab 4.

[44]Tentang hubungannya lihat Nasr, *Islamic Science—An Illustrated Study*, hal. 159 dan setrusnya.

[45]Untuk penjelasan tradisional tipe manusia astrologis, lihat al-Biruni, *Elements of Astrology*, terj. W. Ramsey Wright, London, 1934; Burckhardt, *The Mystical Astrology of Ibn 'Arabi*, London, 1977; R.Z. Zoller, *The Loss Key to Prediction*, New York, 1980; M. Gauguelin, *The Cosmic Clocks*, London, 1969; dan J.A. West dan J.G. Toonder, *The Case for Astrology*, London, 1970.

[46]Tentang makna metafisika kasta, lihat Schuon, "Principle of Distinction in the Social Order," dalam karyanya *Language of the Self*, hal. 136 dan seterusnya.

[47]Hal itu mungkin bagi keberadaan manusia untuk memiliki lebih dari satu sifat kasta yang paling unggul, contoh ada tentu saja nabi-raja dalam tradisi-tradisi Ibrahimi yang memiliki baik sifat orang suci maupun satria dalam tingkatnya yang paling tinggi, Melchizedik adalah contoh utama penyatuan sifat-sifat tersebut begitu juga otoritas spiritual dan temporalnya.

[48]Lihat Schuon, "Understanding and Bilieving" dan "The Human Margin," dalam needleman (ed.), *The Sword of Gnosis*, hal. 401 dan seterusnya.

[49]Al-Qur'an (XIV; 4—terjemahan Pickthal).

[50]Kami menghubungkan persoalan ini lebih mendalam pada bab 9.

[51]Dalam semua tradisi makna "wajah" ditekankan ketika ia melahirkan cetakan langsung Ilahi terhadap manusia. Dalam Al-Qur'an ada beberapa rujukan terhadap "wajah Tuhan" yang menjadi sumber meditasi bagi Bijak-

sanawan Muslim. Lihat, misalnya, H. Corbin, "face de Dieu et face de l'homme," *Eranos-Jahrbuch* 36 (1968): 165-228; yang berhubungan lebih mendalam dengan ajaran Qadi Sa'id Qummi, tentang makna wajah Tuhan dalam hubungannya dengan wajah manusia dan semua yang membatasi humanitas manusia.

[52] رسد آدمی به جائی که بجز خدا نبیند — بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت

Bab VI

Kosmos sebagai Teofani

Nel suo provondo vidi che s'interna,
legato con amore in un volume,
chio'che per l'universo si squaderna:
sustanze e accidenti e lor custume,
quasi conflati, insieme, par tal modo
che cio' ch'i' dico e un semplice lume.

Pada kedalaman aku melihat kerumunan,
terikat oleh cinta pada satu volume tunggal,
yang disebarkan pada daun-daun di seluruh semesta:
substansi dan aksiden dan hubungan-hubungannya,
seolah-olah terpadu bersama-sama pada jalan itu
yaitu apa yang Aku katakan walau sebuah terang sederhana.[1]

Dante

WALAUPUN tujuan pengetahuan suci adalah pengetahuan tentang kesucian itu sendiri, yaitu, Realitas yang terletak di belakang manifestasi kosmos, senantiasa terdapat tahap pengumpulan lembar-lembar yang terpencar dari buku alam semesta, sebagaimana pada parafrase Dante, sebelum perjalanan di belakangnya. Kosmos memainkan peranan positip dalam tipe-tipe spiritualitas tertentu, yang sejumlah tradisi integral harus memperhitungkan dan memasukkan dalam perspektif totalnya. Hal itu bukan untuk menyatakan bahwa kedalaman setiap jalan spiritual memerlukan studi halaman-halaman buku kosmik. Namun secara tepat, karena kosmos *adalah* sebuah buku yang berisi wahyu primordial yang paling bermakna dan manusia adalah keperiadaan yang esensial, elemen-elemen konstitutif direfleksikan pada cermin kosmik, yang memiliki suatu neksus batin yang terkenal dengan lingkungan kosmik yang mengitarinya, pengetahuan suci harus memasukkan suatu pengetahuan

tentang kosmos, tidak suatu pengetahuan empirik yang sederhana maupun suatu sensibilitas menuju keindahan-keindahan alam. Tak masalah bagaimana agungnya sensibilitas dari macam ini diekspresikan oleh demikian banyak penyair-penyair Romantik Inggris.

Dalam tradisi terdapat sains pengetahuan tentang kosmos — kenyataannya banyak sains-sains kosmos atau sains-sains kosmologis, yang mempelajari berbagai sifat dan bagian kosmos, yang terbentang dari bintang-bintang sampai mineral-mineral, namun dari titik pandang prinsip-prinsip metafisika. Seluruh kosmologi tradisional pada kenyataannnya adalah buah dari aplikasi prinsip-prinsip metafisika pada domain-domain realitas kosmos yang berbeda, oleh suatu intelegensi yang ia sendiri tetap mengawinkan pada Intelek dan sepenuhnya tidak menyerah pada impresi-impresi sensorial. Sains-sains tersebut juga berhubungan dengan dunia alamiah dan telah melahirkan pengetahuan dunia yang "ilmiah" menurut pengertian kini, namun bukan hanya ilmiah.[2] Bahkan dalam hal ini, bagaimanapun, tujuan dari sains-sains tradisional tersebut tidak untuk menghasilkan pengetahuan tatanan realitas partikular dalam sistem tertutup dan terpotong dari tatanan-tatanan realitas yang lain dan domain-domain pengetahuan, tetapi suatu pengetahuan yang menghubungkan domain tersebut pada tatanan-tatanan realitas yang lebih tinggi, sebagimana pengetahuan itu sendiri dihubungkan dengan tatanan-tatanan pengetahuan yang lebih tinggi.[3] Terdapat sesuatu sebagaimana sains tradisional membedakannya dari sains modern, berhubungan dengan realitas-realitas dan domain-domain alam yang sama, yang dihilangkan dalam sains-sains dewasa ini. Bahkan sains-sains tradisional ini, walaupun demikian pentingnya dalam pemahaman kenaikan sains modern, yang banyak hal ia digunakan, tanpa memahami atau menerima pandangan dunianya, mempunyai signifikansi yang lebih menyeluruh ketimbang sains-sains alamiah modern.[4]

Sains-sains tradisional tentang kosmos mengharuskan penggunaan bahasa simbolisme. Sains ini mengklaim untuk menguraikan *science* dan bukan sentimen atau imajinasi puitis dari domain yang merupakan perhatian mereka, tetapi suatu pengetahuan yang diuraikan dalam bahasa simbolisme berdasarkan analogi antara berbagai tingkat eksistensi. Kenyataannya, walaupun terdapat sedemikian banyak sains kosmologi, kadang-kadang yang berhubungan dengan realitas yang sama dan di dalam tradisi tunggal, seseorang dapat

mengatakan dari suatu *cosmologia perennis*, yang mereka tercermin dalam berbagai bahasa bentuk dan simbol. *Cosmologia perennis*, dalam suatu pengertian, adalah penerapan pada yang lainnya, komplemen *sophia perennis*, yang secara esensial berkenaan dengan metafisika.

Juga terdapat tipe lain "studi" kosmos, dalam konteks tradisional yang melengkapinya, yaitu kontempelasi bentuk-bentuk alam tertentu sebagaimana mencerminkan Sifat-Sifat Ilahi dan visi kosmos *in divinis*. Perspektif ini didasarkan pada kekuatan bentuk-bentuk menjadi kesempatan-kesempatan untuk mengumpulkan kembal dalam pengertian Platonik dan *essensial* dan tentu saja bukan identitas *substansial* dari bentuk-bentuk alam dengan asal surgaw mereka. Realitas spiritual berdasarkan perspektif sapiensial juga mengimplikasikan transparansi metafisik bentuk-bentuk dan obyek-obyek alamiah, sebagai suatu dimensi dan aspek penting "melihat Ilahi di mana saja."[5] Dalam realitas, sains-sains kosmologi tradisional meminjamkan dirinya sebagai dorongan kontempelasi di samping menyediakan sains yang benar-benar dari berbagai bidang dari kosmos. Apa yang dalam kenyataan kosmologi tradisional tetapi suatu jalan yang mengijinkan manusia mengkontempelasi kosmos itu sendiri sebagai suatu kesakralan! Karena itu kedua tipe pengetahuan kosmos, sebagaimana dipandang dari perspektif pengetahuan suci dan melalui mata yang tidak terpotong dari sinar-sinar kesucian "mata hati," melahirkan kosmos sebagai teofani.[6]

Melihat kosmos dengan mata intelek adalah melihat kosmos bukan sebagai pola kenyataan-kenyataan yang dieksternalisasikan dan kasar, namun sebagai teater di mana tercermin aspek-aspek sifat Ilahi, seperti beribu-ribu cermin yang mencerminkan wajah Tercinta, seperti teofani dari realitas yang tinggal di Pusat keperiadaan manusia itu sendiri. Melihat kosmos sebagai teofani adalah melihat cerminan Kedirian dalam kosmos dan bentuk-bentuknya.

Dalam tradisi-tradisi yang berdasarkan naskah suci, kosmos juga melahirkan makna sebagai buku ekstensif, yang halaman-halamannya penuh dengan kata-kata Penulis dan memiliki berbagai tingkat makna, seperti kitab yang diturunkan dari agama tersebut. Perspektif ini ditemukan dalam Judaisme dan Islam, dimana Taurat dan Al-Qur'an abadi sebagai *Umm al-kitâb* dilihat sebagai prototipe dari kedua kitab yang diturunkan dan induk kitab lain atau alam perawan yang mencerminkan pewahyuan primordial Ilahi.

Dalam Kristen juga, dimana terdapat penekanan yang lebih besar pada Anak sebagai Logos daripada kepada kitab, visi alam semesta sebagai kitab Ilahi bukan hanya hadir tetapi telah diulang melalui masa-masa khususnya, pada ungkapan yang ditunjukkan perspektif sapiensial. Kenyataannya, pandangan ini, demikian mulia digambarkan oleh Dante, tidak tersembunyi hingga makna batin pewahyuan itu sendiri menjadi tidak dapat dicapai. Penafsiran menuju interpretasi luar, makna literal dari teks suci sementara kosmos menyimbolkan sebagai teofani, yang membatasi realitas dunia pada kategori-kategori massa, gerakan selubung manusia pontifisial dan transformasinya pada Promothean, tidak dapat kecuali dihasilkan dalam kitab kosmos yang menjadi tak terbaca dan Naskah suci tereduksi hanya kepada makna luarnya saja.

Dalam Islam korespondensi antara manusia, kosmos, dan kitab suci adalah sentral dari agama secara luas. Kitab suci Islam adalah Al-Qur'an yang tertulis dan tersusun *(al-Qur'ân al-tadwînî)* sebagimana Al-Qur'an kosmos *(al-Qur'ân al-tadwînî)*. Âyat-ayatnya disebut *âyât* yang juga berarti tanda-tanda atau simbol-simbol yang Al-Qur'an itu sendiri mendasarkan pada ayat, "Kami akan menunjukkan kepada mereka tanda-tanda Kami pada horizon *(âfâq)* dan di dalam diri mereka sendiri *(anfus)*, sehingga hal itu termanifestasi padanya, bahwa hal itu adalah benar" (XLI; 53).[7] *Ayât* adalah Kata-kata dan Surat-surat Ilahi yang terdiri, paling tidak, elemen-elemen Kitab Ilahi dunia makrokosmos dan keperiadaan dalam diri manusia. *Âyât* memanifestasikan dirinya sendiri di dalam Kitab Suci, horizon *(afaq)* atau surga dan bumi dan jiwa manusia *(anfus)*. Dalam perkembangannya *âyât* dari kitab suci tersebut melahirkan makna batinnya, kemampuan luar manusia dan intelegensinya dikawinkan sekali lagi dengan kemampuan-kemampuan batin dan hati, dan manusia merealisasikan keperiadaannya sendiri sebagai tanda dari Ilahi, kosmos memanifestasikan dirinya sendiri sebagai teofani dan fenomena alam ditransformasikan ke dalam *âyât* yang disebut Al-Qur'an, *âyât* yang bukan sesuatupun selain *vestigia dei*, yang seorang Albertus Magnus atau John Ray berupaya untuk menemukan studinya mengenai bentuk-bentuk alam.[8] Dengan demikian, aspek teofani dari alam perawan (asli) membantu penemuan manusia akan keperiadaan batinnya sendiri. Alam adalah dirinya sendiri, sebuah pewahyuan ilahiah dengan metafisikanya sendiri dan mode penyembah, tetapi hanya suatu telah terkontempelasi yang diberkahi dengan

pengetahuan suci, sehingga dapat membaca pesan gnosis yang tertulis dalam cara yang paling halus pada jurang-jurang dari gunung-gunung yang tinggi, daun dan pepohonan,[9] wajah-wajah binatang dan bintang-bintang di langit.

Dalam tradisi-tradisi lain dari suatu karakter primordial, dimana pewahyuan itu sendiri dihubungkan secara langsung pada bentuk-bentuk natural seperti dalam tradisi Indian Amerika, khususnya yang berasal dari Daratan (Plains), dan Shintoisme, binatang dan tanaman bukan hanya simbol berbagai Sifat Ilahi tetapi manifestasi langsung dari Azas Ilahi, dalam caranya memainkan peranan langsung dalam aspek pemujaan agamawi tersebut. Lebih dari itu, dalam tradisi-tradisi tersebut terdapat pengetahuan alamiah yang masih langsung dan intim menyertainya. Orang Indian bukan hanya melihat beruang atau elang sebagai kehadiran Ilahi, tetapi mempunyai pengetahuan dimana seseorang menyebutnya ke-elang-an dari elang dan ke-beruang-an dari beruang, seperti jika dia melihat dalam keperiadaan-keperiadaan pola dasar Platoniknya. Pewahyuan Ilahi dalam kasus tersebut mencakup manusia dan alam, dalam suatu cara yang tidak dapat dibayangkan bagi nalar manusia pasca abad pertengahan yang tereksteriorisasi, yang mengeksternalisasi alienasinya dari realitas batinnya sendiri oleh meningkatnya rasa agresi dan kebenciannya terhadap alam, suatu agresi yang dibuat kadang-kadang lebih mudah oleh pembedaan yang demikian rigit, yang terjadi pada Kristen Barat, antara supernatural dan natural. Dalam kasus lain, topeng-topeng binatang dari tradisi-tradisi kuno tertentu atau air terjun dari lukisan-lukisan Taois yang menggambarkan penurunan seseorang ke dalam dataran multiplisitas adalah animisme dalam makna pejoratifnya atau suatu proyeksi naif dari psyke manusia pada ciptaan-ciptaan dunia eksternal. Mereka adalah epifani dari kesucian berdasarkan pengetahuan yang paling tinggi dari setiap esensi bentuk-bentuk alam yang terlibat. Mereka menyatakan suatu pêngetahuan dari kosmos yang bukan oleh sebarang makna, yang dinegasikan atau dicabut oleh apa yang ditemukan fisika tentang dinamika air terjun atau anatomi binatang tersebut. Seseorang khawatir siapa yang mengetahui lebih tentang "coyote," zoolog yang dapat mempelajari lingkungan eksternal dan membedah bangkainya, ataukah seorang tabib Indian yang mengidentifikasikan dirinya dengan "spirit" "coyote" itu?[10]

Bukan hanya sains-sains kosmos tradisional yang mempelajari

bentuk-bentuk alam terhadap pola-pola dasar esensialnya dan merenungkan di dalam tradisi-tradisi ini, memandang alam asli sebagai teofani, tetapi juga harmoni yang mengejutkan dari dunia alamiah, dilihat sebagai hasil langsung dan konsekuensi dari pengorbanan manusia premordial yang digambarkan dalam bahasa metafisika atau mitikal, yang berbeda dalam berbagai tradisi. Harmoni yang ajaib yang meliputi dunia, keterkaitan siklus hidup ikan-ikan di dasar lautan tropis pada ciptaan-ciptaan tanah darat yang menjelajahi tundra-tundra barat dalam suatu pola yang mengagumkan, semuanya namun diabaikan oleh sains Barat, sampai masa yang paling akhir ini. Namun hal itu membentuk elemen penting sains alam tradisional, apakah dalam pengertian teori harmoni Pythagorean yang dihubungkan dengan Jiwa Dunia ataukah dalam pengertian yang lain, tetap selalu menyadari harmoni antara binatang-binatang, tanaman-tanaman, dan mineral-mineral, antara ciptaan-ciptaan dari berbagai iklim dan juga antara realitas fisikal, halus, dan spiritual dari keperiadaan yang menurut kehidupan kosmos dimungkinkan. Harmoni ini, yang kontur besarnya hanya sebagian dari yang diturunkan oleh beberapa studi ekologis terbaru, bagaikan harmoni dari bagian-bagian tubuh manusia seperti tubuh, jiwa, dan spirit manusia pontifisial atau tradisional dan, pada kenyataannya, dihubungkan sebagian besar pada harmoni manusia yang berupa pengalaman konkrit, karena tipe harmoni terakhir, seperti yang berasal dari kosmos, diderivasi dari harmoni sempurna keperiadaan Manusia Universal yang merupakan prototipe manusia dan kosmos. Jika kosmos adalah kristalisasi suara-suara musik dan harmoni musikal suatu kunci memahami struktur kosmos dari gerakan planet ke tingkat-tingkat energi kuantum, karena harmoni yang tinggal dalam keperiadaan realitas pola dasariah melalui mana segala sesuatu dibuat. Jika Ilahi adalah geometer yang memberikan ukuran dengan mana segala sesuatu dibuat, Dia juga musisi yang memberikan harmoni yang mana segala sesuatu hidup, berfungsi dan menunjukkan dalam suatu bentuk menyilaukan dan aneh dalam kosmos.

Kosmos tentu saja memiliki hukum-hukum dan ritme-ritmenya sendiri. Sains modern membicarakan hukum-hukum alam dan bahkan dalam fisika modern, walaupun konsep ini telah dimodifikasi, idea hukum-hukum statistik tetap mendominasi agregasi-agregasi sementara hukum-hukum makrofisika kontinyu dipelajari sebagai

subyek sains yang tepat. Melalui sejarah panjang yang berhubungan dengan kenaikan ide hukum alamiah sebagai lawan dari hukum-hukum yang dilahirkan dalam tradisi Kristen, yang hukumnya sendiri pada kenyataannya spiritual umum dan keputusan moral daripada suatu hukum yang dikodifikasikan secara detail seperti dalam Judaisme dan Islam, perpecahan dibuat dalam pikiran manusia Barat antara hukum-hukum alam dan prinsip-prinsaip spiritual. Sementara tradisi Kristen integral telah hidup dalam abad-abad pertengahan,. perpecahan telah diatasi oleh pengajaran sapiensial dan bahkan teologis, seperti dari Erigena dan Saint Thomas, yang menghubungkan hukum-hukum alam itu sendiri dengan Hikmah dan Kekuasaan Ilahi. Namun tidak terdapat hukum Ilahi, dalam pengertian *Syari'ah* Islam, di dalam Kristen itu sendiri, yang dapat dilihat dalam aspek kosmosnya memasukkan hukum-hukum menurut mana kepe-riadaan lain berada dalam fungsi kosmos. Pemisahan tidak pernah secara total mengatasi sedemikian sehingga kemajuan revolusi melawan sintesis abad pertengahan selama Renaissance, "hukum-hukum alam" dan "hukum-hukum Ilahi" sebagai landasan dalam agama mulai menjadi bagian cara pengembangan yang memandang hukum-hukum yang berfungsi diamati di mana saja dalam kosmos sebagai Hukum Ilahi menjadi usang dan dibuang pada kategori pejoratif dari "anthropomorfisme." lebih dari itu, sejak Kristen menekankan pentingnya kejadian yang tak paralel dari kelahiran Kristus dan kehidupannya yang ajaib, fakta-fakta agama rupanya banyak berujud pemikiran Eropa yang terpisah dari keajaiban, yang memecahkan regularitas hukum-hukum yang diamati di alam, sementara regularitas itu sendiri tidak kurang fakta dari keunggulam Logos dan Hikmah Ilahi yang tercermin dalam ciptaan-Nya.[11] Kenyataannya matahari terbit setiap hari yakni, dari titik pandang sapiensial, sejauh sebab demi keajaiban agar ia terbit di Barat masa mendatang.

Adalah menarik untuk dicatat, bagaimana Islam memandang masalah hukum yang sama. Pewahyuan Qur'ani membawa, bukan saja sebagai seperangkat praktek-praktek etis dan jalan spiritual bagi pengikut-pengikutnya, tetapi juga Hukum Ilahi, *Syari'ah*, yang seluruh Muslim harus hidup sebagaimana makna penyerahan keinginan mereka kepada Kemauan Ilahi.[12] Ekstensi *Syari'ah* dilihat oleh Muslim sebagai cakupan seluruh tatanan kreasi dan berhubungan dengan apa yang dimengerti dalam sejarah intelektual

Barat sebagai "hukum-hukum alam." Banyak sumber Islam membicarakan Hukum Ilahi dari hewan ini atau itu.[13] Cukup menarik, kata Yunani untuk hukum kosmos, *nomos*, yang mencapai Muslim melalui penerjemahan teks-teks Yunani khususnya hukum-hukum Plato, terarabisasi sebagai *nâmûs*—hukum-hukum Plato itu sendiri, disebut *Kitâb al-nâwamîs*. Melalui tokoh seperti al-Fârâbî dalam *Ârâ' ahl al madînat al fâdilah* (Pandangan-pandangan Penduduk dari Negara Luhur),[14] dimasukkan ke dalam arus utama pemikiran Islam dan maknanya secara praktis menjadi sinonim dengan *Syarî'ah*. Dewasa ini filosuf-filosuf dan teolog Muslim, semudah para pendeta di mimbar, membicarakan *nawâmîs al-anbiyâ'*, Hukum-hukum Ilahi yang dibawa oleh para nabi dan *nâmûs al-khilqah*, Hukum Ilahi yang mengatur penciptaan. Tidak terdapat perbedaan keadaan di antara mereka. Tuhan telah menyebarluaskan suatu hukum bagi masing-masing spesies yang ada dan tatanan penciptaan, yang bagi manusia menjadi hukum agama atau *syarî'ah*, sebagaimana dipahami dalam pengertian umumnya. Perbedaannya hanyalah, bahwa ciptaan-ciptaan lain tidak diberi harkat kemauan bebas dan karena itu tidak dapat mendurhakai hukum-hukum yang telah dimaksudkan bagi mereka, melawan "sifat mereka,[15] sementara manusia, yang merupakan ciptaan teomorfis, juga berpartisipasi dalam Kebebasan Ilahi dan dapat melawan Hukum-hukum Ilahi dan dirinya sendiri. Dari titik pandang metafisik, perlawanan manusia terhadap surga adalah bukti itu sendiri dari apa yang sudah dibuat manusia "dalam bayangan Ilahi," menggunakan formulasi tradisional.

Dalam persoalan krusial, seperti dalam demikian banyak yang lain ini, perspektif Islam menghubungkan tradisi-tradisi Timur dimana tidak ada perbedaan tajam, yang dibuat antara hukum-hukum yang mengatur manusia dan kosmos. Tao adalah asal dari segala sesuatu, hukum yang mengatur masing-masing tatanan eksistensi dan setiap individu berada di dalam tatanan tersebut. Masing-masing keperiadaan mempunyai Tao-nya sendiri. Demikian pula *dharma* adalah tidak terbatas pada manusia; seluruh ciptaan mempunyai *dharma*-nya sendiri. Dari titik pandang *scientia sacra* ini, seluruh hukum adalah refleksi dan Prinsip Keilahian. Bagi manusia, menemukan "hukum alam" adalah memperoleh pengetahuan realitas ontologis dari domain yang diperhatikan. Labih dari itu, penemuan hukum-hukum tersebut senantiasa melalui intelegensi manusia itu

sendiri dan penggunaan logika, yang mencerminkan suatu aspek realitas ontologisnya sendiri. Karena itu, dalam suatu makna puncak, studi "hukum-hukum alam" tidak dapat dipisahkan dari studi realitas Manusia Universal atau realitas makrokosmos, yang refleksinya mengandung kosmos tersebut. Ada studi mengenai manusia itu sendiri, mempelajari hukum-hukum kosmos, seperti mempelajari harmoni atau keindahan dari bentuk-bentuknya, adalah suatu cara penemuan diri yang memungkinkan subyek melaksanakan studi tersebut tidak hidup dalam tatanan realitas terpenggal, yang mana studi dunia eksternal hanya bertindak sebagai fragmen lebih lanjut dari jiwa manusia dan mengalienasikan dari dirinya, yang menciptakan, cukup paradok, suatu dunia dimana manusia itu sendiri tak lama mempunyai suatu tempat.

Apa yang disingung pada hukum-hukum kosmos juga mengandung kebenaran bagi sebab-sebab yang direduksi pada materia sepenuhnya dalam sains modern, seolah-olah tatanan realitas material dapat secara total dipisahkan dari kosmos lain dan tatanan-tatanan metakosmos. Sains-sains tradisional mengambil konsiderasi bukan hanya sebab-sebab material atau sebab-sebab langsung dari sesuatu, tetapi juga non-material dan paripurna. Demikian juga empat sebab Aristotelian, formal, material, efisien, dan final adalah aproksimasi tersistematisir dari seluruh sebab, termasuk dalam berbagai efek, dimana sebab-sebab ini termasuk tidak saja apa yang dipahami dari luarnya oleh sebab-sebab formal, efisien, dan final tetapi semua sebab yang bermakna secara metafisik. Sebab formal memasukkan asal bentuk partikular dalam dunia pola dasar, sebab efisien mengurutkan keperiadaan yang akhirnya dihasilkan dalam eksistensiasi dari eksisten partikular, dan sebab final suatu hierarki keperiadaan termasuk tatanan-tatanan realitas yang lebih tinggi yang berakhir dengan Sebab Puncak (Prima Causa), yang merupakan Yang Real itu sendiri. Kenyataannya ada dalam perspektif ini, bahwa banyak komentator metafisika Aristoteles belakangan daripada rasionalistik, yang memandang signifikansi empat kausa Aristotelian.

Dalam berbagai kasus, sebab-sebab yang bertanggung jawab pada berbagai efek dunia alamiah tidak terbatas hanya pada dunia alamiah, tetapi mencakup semua tatanan kepriadaan. Lebih dari itu, sebab-sebab ini beroperasi di dalam manusia itu sendiri dan antara manusia dengan lingkungan kosmosnya. Masing-masing kejadian, kenyataannya, dihubungkan oleh seperangkat sebab-sebab

pada miliu yang eksis, dua keperiadaan yang tidak dapat dipisahkan.[16] Manusia diikat dalam dunianya, bukan hanya oleh seperangkat sebab-sebab fisik yang mengikatnya pada dunia tersebut, tetapi juga oleh sebab-sebab metafisik. Kausalitas murni lebih luas daripada yang dibuat oleh sains, yang akan membatasi kosmos hanya pada aspek material manusia kepada kombinasi kompleks faktor-faktor material yang sama, yang tertangkap dalam jaring-jaring lingkungan eksternal yang memasukinya dan menentukan perilakunya dan cara kejadiannya. Behaviorisme modern, dalam banyak hal, adalah parodi doktrin Hindu tentang *karma*, yang menyatakan pentingnya kausalitas sentral dalam bidang manifestasi tanpa pembatasan pada wilayah psikofisikal maupun penyangkalan posibilitas pembebasan, atau *moksa*, dari semua mata rantai sebab dan akibat, bahkan termasuk tingkat-tingkat eksistensi yang lebih tinggi. Melihat kosmos sebagi teofani, tidaklah untuk membebaskan hukum-hukum maupun rantai sebab dan akibat yang meliputi kosmos, tetapi memandang kosmos dan bentuk-bentuk yang tampil dengan diversitas dan regularitas, sebagai refleksi Sifat-Sifat Ilahi dan kategori-kategori ontologis daripada selubung yang akan menyembunyikan kemegahan wajah Yang Tercinta.

Untuk mencapai tujuan tersebut dan melihat kosmos sebagai teofani dan bukan selubung, perlu kembali lagi kepada kebenaran bahwa realitas bersifat hierarkis, dan kosmos bukan dikeluarkan oleh aspek fisikal belaka. Seluruh kosmologi tradisional adalah berdasarkan satu cara atau cara lain dalam kebenaran aksial ini. tujuannya adalah untuk menyajikan dalam suatu bentuk hirarkhi eksistensi yang dapat dimengerti, sebagaimana tercermin dalam kosmos. "Rantai besar kejadian" dari tradisi Barat, yang hidup di Barat sampai terhorizontalisasi dan terkonversi dari tangga menuju ke surga pada suatu gerakan arus evolusioner menuju Ilahi yang diketahui di mana,[17] suatu sintesis idea mempunyai ekuivalennya dalam Islam,[18] India, dan di tempat lain ini, bahkan jika bukan terelaborasi sepenuhnya dalam seluruh tradisi. Kosmologi-kosmologi yang menyeru pada pengalaman kosmos dekat bagi manusia terestrial, tidak mempunyai tujuan lain kecuali membawa kebenaran metafisik dan sentral ini kepada multi kondisi eksistensi dalam suatu bentuk hidup dan konkrit. Kosmologi-kosmologi yang berdasarkan skema astronomi Ptolemaic atau skema-skema astronomis lain, berdasarkan cara kosmos menghadirkan dirinya kepada manusia bukanlah dalam cara yang

tidak berlaku lagi oleh penolakan skema geosentris ini bagi heliosentris yang lain, karena mereka menggunakan pengalaman dekat dunia alamiah sebagai simbol daripada fakta, suatu simbol yang maknanya menjangkau simbol-simbol yang lain, yang tidak dapat dicakup melalui analisis logik atau matematik.

Jika seseorang mengetahui apa makna simbol, ia tidak dapat mengklaim bahwa kosmologi-kosmologi abad pertengahan adalah salah, sebagai suatu hasil dari kenyataan bahwa jika kita sedang berdiri pada matahari kita akan mengamati bumi yang bergerak mengitarinya. Kenyataannya tetap, bahwa kita tidak sedang berdiri pada matahari dan jika kosmos, dari titik yang mengembangkan dari bumi di mana kita dilahirkan, memiliki signifikansi simbolik, sesungguhnya ia didasarkan pada bagaimana ia *nampak* bagi kita, sebagaimana kita berdiri di bumi. Untuk memikirkan yang lain akan berarti menghancurkan makna simbolis kosmos. Hal itu seperti menginginkan untuk mengetahui makna *mandala* (dengan melihatnya di bawah mikroskop). Dalam melakukan hal demikian seseorang akan menemukan banyak tekstur material dimana *mandala* telah digambarkan tetapi tak ada apapun mengenai signifikansi simbol *mandala* yang telah digambar, dengan asumsi bahwa hal itu akan dilihat dengan mata manusia normal. Tentu saja, pada kasus kosmos cara-cara lain dalam menggambarkan dan mempelajari-nya, juga memiliki simbolismenya yang besar — seperti, sistem heliosentris, yang pada kenyataannya diketahui lama sebelum Copernicus, atau ruang-ruang intergalaksi yang sangat gelap — namun destruksi segera simbolisme dari kosmos seperti ia hadirkan dirinya pada kehidupan manusia di bumi, tidak dapat kecuali menjadi katastropi.

Menganggap kolong surga seolah-olah seseorang tinggal di matahari menciptakan ketidakseimbangan yang tidak dapat kecuali mengakibatkan destruksi, dimana bumi yang manusia modern mengabstraksikan dirinya agar menganggap tata surya tempat yang menguntungkan tentang matahari dalam mengabsolutkan fisika klasik. Ketidakseimbangan ini tidak harus menghasilkan tipe manusia yang menolak pandangan berpusat bumi dari kosmos menjadi figur matahari., bayangan Apollo yang surgawi, bijaksanawan Pythagorean, yang pada kenyataannya mengetahui astronomi heliosentris tanpa pengetahuan ini menyebabkan gangguan dalam pandangan dunianya. Tetapi cukup paradoks, keperiadaan ini mengabstraksikan dirinya dari bumi yang menganggap kosmos dari mata-

hari, melalui mana sebagian besar simbol langsung dari intelek Ilahi, adalah manusia Promethean yang telah berjuang melawan surga. Karena itu, konsekuensi-konsekuensinya tidak akan menjadi kecuali tragis.

Destruksi simbol luar kosmologi-kosmologi tradisional telah menghancurkan bagi manusia Barat realitas struktur hirarkhis jagad raya yang kosmologi-kosmologi ini menyimbolkan dan yang tetap tidak tergantung dari sebarang tipe simbolisme partikular digunakan untuk menggambarkan hal itu. Struktur ini dapat dan, pada kenyataannya, dinyatakan oleh makna lain yang berkisar dari musik tradisional yang merefleksikan struktur kosmos hingga pola-pola matematik dari berbagai eksposisi-eksposisi metafisik yang tidak secara langsung terikat pada simbolisme astronomis khusus. Eksposisi tingkat-tingkat realitas hirarkhis seperti "lima Kehadiran Ilahiah" *(al-hadarât al-ilâhiyyat al-khams)* oleh Sufisme, seperti Ibn 'Arabi, adalah contoh sempurna dari macam yang terakhir ini. [19] Ibn Arabi membahas masing-masing tatanan realitas mendasar seperti *hadrah* atau "Kehadiran Ilahiah," karena, pembahasan secara metafisik, keperiadaan atau realitas adalah tak ada satu pun selain kehadiran *(hadrah)* atau kesadaran *(syuhûd)*. Kesadaran-kesadaran ini termasuk *Devine Ipseity Itself (hâhût)*, Nama-nama dan sifat-sifat Ilahi *(lahût)*, dunia kemalaikatan *(jabarût)*, dunia halus dan psike *(malakût)* dan dunia fisik *(mulk)*.[20] Masing-masing dunia yang lebih tinggi mengandung prinsip-prinsip dari yang berada di bawahnya dan tidak kekurangan apapun dari tingkat realitas yang lebih rendah. Itulah mengapa dalam Ilahi sesuatu terpisah dari ketiadaan. Walaupun kehadiran ini memiliki divisi-divisi batin lebih lanjut di dalam dirinya sendiri, mereka menyatakan dalam bentuk sederhana tingkat eksistensi kosmos utama dan realitas metakosmos, tanpa terdapat kebutuhan untuk mempunyai sumber pada simbolisme astronomis. Tetapi, ini tidak berarti bahwa kosmolog belakangan yang lain, tidak menekankan pada korelasi-korelasi antara kehadiran-kehadiran ini dan berbagai tingkat skema kosmologis hirarkhi yang masih memiliki makna bagi yang telah melihat mereka.

Di dalam Islam kita menemukan demikian banyak skema kosmologis yang dihubungkan dengan Peripatetik, Iluminasionis, Ismailis, penulis-penulis alkemi, seperti Jabir ibn Hayyan, Pythagorean, berbagai mazhab Sufisme, dan tentu saja kosmologi-kosmologi berdasarkan bahasa dan teks Al-Qur'an dan dihubungkan

dengan makna batinnya, yang bertindak sebagai sumber inspirasi dan dasar untuk kosmologi-kosmologi lain yang digambarkan dari sumber-sumber yang memancar.[21] Namun melalui seluruh skema kosmologis ini tetap terdapat tema konstan dari hirarkhis semesta, yang dimanifestasikan oleh Prinsip Ilahi dan dihubungkan secara intim pada keperiadaan dalam manusia itu. Tema yang sama ditemukan dalam pusat kosmologi-kosmologi yang mengagumkan di India, di Kabbalistik, dan teks-teks Hermetik, dalam tradisi-tradisi oral Indian Amerika, dalam apa yang tetap hidup dari agama-agama Sumeria dan Babylonia kuno, di antara orang-orang Mesir, dan secara praktis di tempat-tempat lain juga.[22] Diversitas simbolisme adalah besar, tetapi kehadiran visi kosmos seperti realitas hirarkhis yang diikat pada Permulaan dan dihubungkan dengan manusia, bukan hanya dari luarnya, tetapi juga dari dalam yang tetap sebagai elemen-elemen, yang kita mendasarkan sebelumnya, sebagai *cosmologia perennis*. Visi ini adalah dari manusia pontifisial dan karena itu harus dihadirkan kapan dan dimana saja manusia pontofisial, yang tidak ada lain daripada manusia tradisional, yang telah hidup dan berfungsi.

Dengan demikian, kosmologi-kosmologi tradisional ini, sebagaimana terasa di dalam perspektif sapiensial, berhubungan dengan pemberian suatu peta kosmos begitu juga penggambarannya sebagai patung yang dikontempelasikan, sebagai simbol kebenaran metafisik. Kosmos bukan hanya teater dimana direfleksikan Nama-Nama dan Sifat-Sifat Ilahi. Ia juga suatu ruangan, melalui mana manusia harus menempuh, guna mencapai realitas yang melampaui manifestasi kosmos. Pada kenyataannya manusia tidak dapat merenungkan kosmos sebagai teofani, sehingga dia menempuh melalui dan melampauinya.[23] Itulah mengapa kosmologi-kosmologi tradisional juga berkenaan dengan pemberian manusia dengan peta, yang akan mengorientasikannya di dalam kosmos dan akhirnya memungkinkannya meninggalkan kosmos, melalui aksi pembebasan yang misterius, dimana banyak mitos dihubungkan.[24] Dari titik pandang ini, kosmos nampak sebagai sebuah labirin, melalui mana manusia harus menempuh suatu perjalanan penuh bahaya, yang secara literal semuanya dimana dia ada dan semuanya yang ia miliki pada pancangan, suatu perjalanan yang semua tradisi memerlukan peta pengetahuan tradisional dan bimbingan spiritual yang dia sendiri telah menempuh sebelum melalui labirin ini.[25] Hal itu hanya dengan

pengalaman aktual, perjalanan yang penuh bahaya melalui labirin kosmos, dimana manusia dimungkinkan memperoleh visi dari keindahan katedral dan surgawi, yakni kehadiran Ilahi dalam kemegahan metakosmos-Nya.[26]

Berjalan melalui dan melampaui kosmos, manusia, yang kemudian mengalami "kelahiran kedua" dan "perjalanan manusia yang telah mati," dalam pengertian keperiadaan penghidupan kembali secara spiritual di sini dan sekarang, akhirnya memungkinkan mengkontempelasi kosmos dan bentuk-bentuknya sebagai teofani.[27] Ia dapat melihat bentuk-bentuk alam *in divinis* dan mengalami Realitas Puncak, bukan sebagai transenden dan kebakaan, tetapi sebagai di sini dan sekarang.[28] Di sini kosmos membuka selubung keindahan batinnya yang berhenti hanya kenyataan eksternal atau fenomena, menjadi simbol kekinian, pencerminan noumena, refleksi yang tidak terpisahkan tetapi secara esensial tidak lebih dari pencerminan realitas. Kosmos menjadi, menggunakan bahasa Sufisme, begitu banyak cermin-cermin yang mana berbagai aspek Nama-nama dan Sifat Ilahi dan akhirnya Dia, dicerminkan. Kata Arab *tajalli* bermakna, tidak lain adalah pencerminan dari Ilahi dalam cermin kosmos yang, pembahasannya secara metafisik, cermin adalah dari ketiadaan.[29] Obyek-obyek yang nampak, bukan hanya sebagi simbol-simbol abstrak tetapi sebagi kehadiran konkrit. Bagi orang bijak, suatu pohon partikular bukan hanya simbol dari tingkat keperiadaan yang mana dia mengetahui melalui intelegensi dan sains simbolismenya, yang intelegensinya memungkinkannya untuk terenggut. Ia juga pohon surgawi yang membawa kehadiran keagungan alam surgawi.

Pengalaman singkat ini, bagaimanapun, bukan hanya memisahkan dari sains simbol-simbol dari geometri suci dan signifikansi bentuk-bentuk suci tertentu, tetapi memberikan intuisi singkat dan memungkinkan aplikasinya pada situasi-situasi konkrit. Taman-taman Zen didasarkan pada sains geometri suci dan signifikansi-metafisik bentuk-bentuk tertentu tapi tidak dapat dibuat oleh seseorang yang mungkin mempunyai manual atau simbolisme ruang atau bentukan-bentukan batuan. Taman-taman besar adalah ekspresi-ekspresi pengetahuan yang terealisasi, yang membawa kepada kesadaran bentuk-bentuk natural seperti "kehadiran Kehampaan" yang selanjutnya memungkinkan aplikasi pengetahuan ini pada situasi-situasi tertentu yang dihasilkan dalam beberapa kreasi terbesar dari seni suci. Cara yang sama ditemukan *mutatis muntadis*

di mana saja, dalam tradisi-tradisi yang tidak menekankan sebanyak pengetahuan bentuk-bentuk alamiah Zen, sebagai pengalaman singkat tetapi melengkapi ajaran dalam sains-sains kosmologi yang tersedia.

Dimana saja pengetahuan simbol-simbol kosmos yang berhadap-hadapan dengan pengalaman langsung dari kehadiran spiritual, yang dihasilkan dari realisasi spiritual, walaupun selalu terdapat kasus-kasus individual dimana seseorang mungkin diberi hadiah pengalaman beberapa aspek kosmos atau bentuk alamiah khusus, seperti teofani, tanpa pengetahuan simbolisme, atau seperti yang lebih umum dalam dunia modern, ia mungkin memiliki kecerdasan untuk memahami makna-makna simbol, yang merupakan hadiah berharga dari Surga. Tetapi kekurangan realisasi spiritual, dan karena itu kekurangan akan kemungkinan mengalami kosmos sebagai teofani. Dalam perspektif sapiensial, dalam kasus lain, dua tipe apresiasi realitas kosmos biasanya berhadap-hadapan dan tentu saja dalam kasus guru-guru gnosis, melengkapi yang lain.

Signifikansi tertentu di antara simbol-simbol kosmologi yang dihubungkan dengan kontempelasi kosmos sebagai teofani dan pengalaman kehadiran suci dalam tatanan realitas alamiah, dihubungkan dengan ruang itu. Ruang dan waktu, sepanjang mengenai bentuknya, benda atau substansi dan angka menentukan kondisi eksistensi manusia dan kenyataannya dari seluruh eksistensi di dunia ini. Tradisi, karenanya, berhubungan dengan semua itu dan mentransformasikannya dalam upaya untuk menciptakan dunia suci tersebut, yang mana manusia tradisional bernafas. Simbolisme angka dilahirkan melalui aspek kualitatifnya, sebagaimana ditinjau dalam tradisi Pythagorean dan teosof tertentu di Barat, bahkan telah membahas "aritmasofi" dikontraskan dengan aritmatika. Bentuk dan benda disucikan melalui cara simbolisnya, hubungannya dengan realitas pola dasar yang tercermin oleh bentuk dan penurunan atau pengentalan substansi.[30] Keadaan waktu dipahami dalam hubungannya dengan keabadian dan ritme-ritme dan siklus yang mencerminkan tatanan realitas yang lebih tinggi, seperti akan kita bahas dalam bab barikutnya. Akhirnya ruang, yang merupakan sentral sebagai "pembawa" dari semua yang terdiri dari eksistensi teristerial, bukan dipandang sebagai sesuatu yang abstrak, ekstensi kuantitatil murni dari fisika klasik, tetapi sebagai suatu realitas kualitatif yang dipelajari melalui geometri suci.

Ruang kualitatif dimodifikasi oleh kehadiran suci itu sendiri. Arah-arahnya tidak sama, sifat-sifatnya tidak seragam. Sementara dalam keluasan kekosongannya menyimbolkan seluruh Kemungkinan Ilahi dan juga Kekekalan-Nya, asal muasalnya adalah dari semua bentuk geometrik yang demikian banyak proyeksi dari titik geometri dan demikian banyak refleksi-Nya; masing-masing bentuk geometri menyimbolkan Sifat Ilahi.[31] Jika Plato menentukan, hanya geometer-geometer yang dapat masuk ke dalam Pengetahuan Ilahi, adalah karena, sebagaimana Proclus telah menegaskan dalam komentarnya pada *Element-element* Euclida, geometri adalah suatu pendukung metafisika.[32] Orientasi gerak pemujaan, konstruksi arsitektur tradisional dan banyak sains tradisional tidak dapat dipahami, tanpa memiliki signifikansi konsepsi tradisional tentang ruang terkualifikasi secara memadai. Apakah pengalaman ruang dari Muslim yang menuju pada suatu titik khusus di bumi, dimana saja ia berada, dan kemudian diberkati satu hari untuk memasuki Ka'bah, itu sendiri melampaui polarisasi yang diciptakan pada bumi keseluruhan, oleh Kuil premordial yang dibangun untuk merayakan kehadiran Yang Esa. Mengapa struktur Neolitik yang sangat terkenal dari Britania raya melingkar, mengapa orang Indian yakin bahwa lingkaran membawa kekuatan? Yang paling mengagumkan dari semua itu adalah pengalaman ruang jenis lain dalam suatu daerah suci. Bagaimana arsitek-arsitek katedral abad pertengahan membuat ruang suci, yang merupakan sumber pengalaman yang melimpah, bahkan bagi orang Kristen yang tak lama kemudian mengikuti agamanya secara penuh? Pada semua itu, dan demikian banyak contoh yang lain, apa yang termasuk di situ adalah aplikasi sains ruang tradisional, yang memungkinkan bagi aktualisasi kehadiran suci dan juga kontempelasi elemen realitas kosmos sebagai teofani. Melalui sains ruang ini, dimana sains dan seni tradisional bertemu, sains dan pengalaman kosmologis kesucian dikawinkan dalam tempat-tempat penyembahan, ritus-ritus, puji-pujian, dan banyak elemen lain yang dihubungkan dengan setiap jantung tradisi.

Sains ini erat kaitannya dengan apa yang disebut "geografi suci" atau bahkan "geosofi," dimana sains simbolik tentang lokasi dan ruang hubungannya dengan aspek-aspek kualitatif dari titik-titik di bumi dan hubungan dari tempat-tempat teristerial yang ber-beda dengan fungfi-fungsi tradisional, berkisar dari lokasi pengor-banan, tempat-tempat kuburan dan penyembahan hingga pendirian taman-

taman, menanam pohon dan seperti dalam bentuk spe-sial dari seni suci yang dihubungkan dengan taman orang Jepang dan seni tradisional taman Persia dengan seluruh vareasinya, yang terbentang dari taman-taman Spanyol sampai Mogol di India. Sains geografi suci terbentang dari, pada satu sisi, praktek-praktek *geo-mancy* populer dan sering kali legendaris di China, hingga yang paling berkelimpahan sensitifitasnya pada keagungan Kehadiran Ilahi yang memanifestasikan dirinya dalam bentuk-bentuk dan lokasi-lokasi natural tertentu dan lain-lain.

Sains ini adalah demikian dekat berhubungan dengan jenis khusus sapiensi yang dikawinkan dengan metafisika alam dan tipe spiritualnya, di antara manusia yang sensitif dengan *barakah* atau kemuliaan yang mengalir dalam arteri-arteri alam semesta. Orang tersebut ditarik oleh *barakah* ini ke dalam ketinggian surgawi, perluasan spiritual seperti seekor elang yang terbang tanpa mengepakkan sayapnya pada suatu arus udara yang membawanya naik menuju ekspansi-ekspansi tak terbatas dari kubah surgawi. Bagi orang tersebut, alam adalah kerja puncak seni suci, dalam tradisi-tradisi berdasarkan perspektif, seperti tradisi Islam atau Indian Amerika, alam asli sebagaimana dicipta Tuhan *par excellence adalah* sanktuari. Masjid Muslim adalah bumi itu sendiri, sepanjang itu tidak dikotori oleh manusia, dan bangunan disebut masjid hanyalah perkembangan lingkungan masjid premordial, yang merupakan alam asli ke dalam lingkungan perkotaan artifisial dan diciptakan manusia. Dengan demikian, bagi Indian Amerika, hutan belantara dari keindahan memikat yang merupakan benua Amerika, sebelum kemajuan orang-orang kulit putih, adalah katedral yang disembah, dan dimana dia mengamati kerja-kerja besar Seniman Terkemuka, Wakan Tanka. Perspektif ini, lebih dari itu, tidak dibatasi hanya dengan tradisi-tradisi tertentu tetapi diteruskan dalam satu dan lain cara, di dalam seluruh tradisi. Sensitifitas ini pada *barakah* alam kontempelasi kosmos sebagai teofani, tidak dapat kecuali hadir dimana saja manusia suci hidup dan bernafas, bagi alam adalah suatu refleksi dari keadaan surgawi yang manusia masih membawanya di dalam keperiadaannya sendiri.

Pandangan tersebut, tanpa perlu dinyatakan, mengaburkan dan disangkal dunia manusia Promethean yang secara imanen sungguh sains alam membutakan keberadaan manusia untuk meyakinkan sains dan makna lain yang terlihat dan dimengerti alam.

Lebih dari itu, negasi dan penyangkalan ini telah terjadi, meskipun kenyataannya kosmos tidak mengikuti manusia secara penuh dalam kejatuhannya yang cepat. Hal demikian mungkin dapat dikatakan bahwa, walaupun alam dan manusia telah jatuh dari keadaan sempurna yang dicirikan sebagai kondisi surgawi; apa yang masih tetap dari alam asli lebih dekat dengan prototipe ini daripada tipe manusia Promethean yang meningkatkan dominasinya terhadap bumi setiap saat. Itulah mengapa, apa yang tetap dari alam asli adalah begitu berharga, bukan hanya secara ekologis tetapi juga secara spiritual. Ia adalah pengingat yang terdapat di bumi dari kondisi normal eksistensi dan suatu testamen permanen terhadap absurditas seluruh pretensi kemodernan yang melahirkan kebenaran, hanya ketika dilihat dalam cahaya Kebenaran. Mengeluarkan kebenaran yang diturunkan, ketiadaan dalam orbit pengalaman manusia membuka selubung alam riil dari dunia modern dan dasar pemikiran atas mana ia didasarkan lebih daripada kosmos, terbentang dari surga penuh bintang hingga tanam-tanaman di dasar laut. Itulah mengapa, manusia Promethean mempunyai suatu kebencian yang agresif terhadap alam asli, juga mengapa kecintaan alam adalah tanda pertama di antara manusia kontempelatif kehilangan kegilaannya dengan model manusia, yang mulai jarahannya terhadap bumi lima abad yang lampau.

Selama tahun-tahun terakhir ini, banyak kritik telah ditulis mengenai sains modern dan kaki tangan barunya, teknologi,[33] yang orang membutuhkan untuk menuju, sekali lagi, ke dalam seluruh argumentasi yang berkisar ekologis, demografis hingga epistemologis dan teologis. Dalam banyak kasus, membutuhkan studi penting yang terpisah berkenaan dengannya. Tetapi membawa sepenuhnya makna sains tradisional tentang alam dan signifikansi kosmos sebagai teofani, adalah perlu untuk merekapitulasi diktum-diktum utama kritikisme yang dibuat sains modern oleh penulis-penulis tradisional dan dari titik pandang tradisional. Tahap pertama untuk menjelaskan agar menghilangkan semua kemungkinan kesalah-pahaman, yakni kritik-kritik tradisional terhadap sains modern tidaklah didasarkan atas sentimen, fanatisme dan ketidaklogisan, atau istilah lain, yang dengannya orang mengkritik sains modern biasanya diasosiasikan. Kritik tradisional didasarkan pada kriteria intelektual, dalam cahaya kebenaran metafisik, yang dengan sendirinya dapat mengklaim menjadi sains alam yang lengkap dan total. Itulah mengapa penulis-pe-

nulis tradisional tidak pernah menyangkal validitas, dari apa yang secara aktual ditemukan sains modern, tetapi menjelaskan kepadanya untuk apa hal itu ada. Pengetahuan tentang beberapa tatanan realitas diberikan legitimasi tetap terikat pada tatanan itu dan di dalam batas-batas yang terangkai oleh metode dan subyeknya. Tetapi hal ini, selanjutnya akan mengimplementasikan kembali penerimaan sains atau cara lain dari pengetahuan yang terjadi dari alam yang lebih universal, akan menempatkan batas-batas dimana sains tersebut dapat berfungsi secara legitimatif.

Di sini terbentang kritikisme utama dan yang pertama terhadap sains modern. Dalam mengemukakan ketidakbergantungannya kepada metafisika atau sains yang lain, sains modern telah menolak otoritas yang akan menetapkan batas-batas aktivitas legitimasinya. Itulah mengapa, walaupun seluruh basa-basi yang lembut, bahkan pembelaan yang intens dan paling bersungguh-sungguh dari ilmuwan yang jujur, berlaku sebagai latar belakang generalisasi filosofis yang dahsyat, yang walaupun tidak semuanya ilmiah tetapi bersifat saintistik, bertumpu pada ajaran-ajaran, penemuan sains dan fakta bahwa sains modern menandai deklarasi ketakbergantungannya dari metafisika. Lebih dari itu, dari kenyataan yang sama, signifikansi metafisika penemuan-penemuan ilmiah tetap diabaikan secara total oleh pikiran umum, yang menurut dugaan, secara ilmiah biasanya mengetahui sangat sedikit tentang sains namun terpikat olehnya. Dan lagi, di sini, walaupun protes-protes lantang ilmuwan yang mempunyai reputasi signifikansi metafisik terhadap sains, apa yang secara aktual ditemukan menjadi pelahiran, dimana proses pembalikan terjadi, melalui interpolasi-interpolasi liar dan biasanya asumsi-asumsi yang tersembunyi, kebenaran-kebenaran metafisik ditolak atas nama penyatuan ilmiah. Apa yang dilawan tradisi dalam sains modern bukanlah karena ia mengetahui demikian banyak tentang lingkungan sosial dari semut-semut hingga lintasan elektron, tetapi karena ia tidak mengetahui sesuatupun dari Tuhan, sementara pemanfaatannya sendiri dianggap sebagai sains atau pengetahuan obyektif.

Terpisahnya sains dari metafisika ini berhubungan erat dengan reduksi subyek yang mengetahui dengan *cogito* dari Descartes. Hal ini biasanya dilupakan, walaupun semua perubahan dalam bidang fisika modern, subyek yang mengetahui, apakah mengandung yang mengetahui menjadi pandulum jam yang dipelajari oleh Galileo

atau fungsi-fungsi gelombang elektron yang digambarkan secara matematis oleh de Broglie, masih dianggap sebagai alasan yang diidentifikasi Descartes dengan ego manusia individual yang melahirkan *cogito*. Model-model kesadaran dan cara-cara operasi pikiran yang lain, tidak pernah diperhitungkan dalam sains modern. Pencarian nalar yang dikawinkan sekali lagi dengan Intelek dan pikiran yang diiluminasi oleh cahaya "mata hati" ini, tidak dipertimbangkan sebagai sains apapun, khususnya, sebagaimana istilah ini digunakan dalam bahasa Inggris.[35] Karena itu, pembatasan yang tak dapat dibatalkan mengakibatkan suatu sains terperangkap di dalam jaring pemanfaatan hanya sebagian dari pikiran manusia, tetapi berkenaan dengan subyek yang luas, kemudian dicari untuk menyelesaikan dengan cara-cara yang secara khas "tidak ilmiah," yaitu intuisi, keindahan artistik, harmoni dan sebagainya. Kebanyakan ilmuan awal, bertentangan dengan sebagian besar filosof sains, kenyataannya menerima pendirian kita yang, jika orang mempertimbangkan semua yang dianggap, telah dicapai sains, bahkan dalam masa-masa modern, orang tidak dapat mengatakan dari "metode ilmiah," tetapi harus menerima penegasan bahwa sains adalah apa yang dilakukan ilmuwan, yang mungkin termasuk bermain dengan kemungkinan-kemungkinan harmoni musik untuk menyelesaikan problem-problem fisika tertentu.

Walaupun riilnya penegasan ini, bagaimanapun, rasionalisme inhern dalam apa yang dianggap dunia modern sebagai sains yang berkelanjutan dan memiliki efek mematikan terhadap humanitas, sains sosial dan bahkan filsafat dan teologi. Cukup aneh, karena dari pembatasan apa yang inhern pada premis-premis epistemologi sains modern, dan sains yang lebih modern, datang untuk melihat dunia obyektif, bukan apa yang ada tetapi apa yang ingin dilihat, memilih apa yang sesuai dengan metode-metode dan pendekatan-pendekatannya dan kemudian menyajikannya sebagai pengetahuan tentang realitas. Manusia modern yang dipengaruhi oleh sains, berfikir bahwa menurut titik pandang ilmiah, seseorang hanya harus meyakini apa yang dilihatnya, sementara yang secara aktual terjadi adalah sains telah melihat apa yang diyakini menurut asumsi-asumsi apriori mengenai apa yang dilihat itu.[36] Pembatasan epistemologis ini, dikombinasikan dengan kurangnya aksesibilitas umum di Barat ketika terbukanya sains modern terhadap *scientia sacra*, mencegah sains ini terintegrasi ke dalam tatanan pengetahuan yang lebih tinggi

dengan akibat yang tragis bagi ras manusia. Kenyataannya hanya suatu intelegensi kontempelatif tingkat tinggi yang memungkinkan manusia mencari matahari, melihat pada suatu saat simbol yang nampak dari Intelek Ilahi dan suatu masa pijar yang memancarkan energi ke semua arah.[37]

Pembatasan-pembatasan sains modern juga dapat dilihat dalam pengabaian pada kondisi-kondisi keperiadaan yang lebih tinggi dan perlakuan dunia fisiknya, seolah-olah ia adalah tatanan yang tidak bergantung pada realitas. Pengabaian yang tak termanifestasikan dan visi aspek-aspek non fisik realitas ini, bukan hanya dimiskinkan tetapi ia juga menyebabkan kebingungan antara sebab-sebab vertikal dan horizontal dan membawa karikatur realitas kosmik yang aneh, sebagai akibat dari pembuangan terhadap kekuatan dan sebab-sebab wilayah, yang termasuk ke dalam tatanan yang lebih tinggi. Ini bukanlah aksiden, bahwa kemajuan-kemajuan fisika dalam wilayahnya sendiri, akhirnya lebih banyak menyadari kebutuhannya akan paradigma lain yang lengkap, yang akan ambil bagian dalam wilayah-wilayah realitas, yang kebanyakan fisikawan merasa hampir secara intuitif ada, tetapi ia telah dibuang di luar pandangan dunia fisika klasik dan modern.[38]

Satu di antara konsekuensi-konsekuensi pengabaian sistematis terhadap tatanan eksistensi yang lebih tinggi, adalah penolakan hidup sebagai prinsip animasi atau energi yang memasuki wilayah fisik. Agaknya, hidup dilihat sebagai suatu konsekuensi aksidental dari gerakan molekul, menurut titik pandang reduksionis yang sangat terkenal, yang tidak merealisasikan, bahkan, jika hidup atau kesadaran "dihasilkan" dari aktivitas-aktivitas nyata molekul tertentu dan kombinasi-kombinasinya, mereka harus melihat apa yang telah ada dalam beberapa cara atau datang dari manapun juga.

Kesulitan dalam menyelesaikan pertanyaan berkenaan dengan asal dan makna hidup ini, walaupun telah dibahas selama beberapa abad oleh para vitalis dan mekanis, dihubungkan dengan desakralisasi dunia yang menjadi bahan kajian sains-sains abad XVII, deformasi gradual dan akhirnya destruksi konsep Jiwa Dunia. Dalam semua kosmologi tradisional ada suatu *Anima mundi* atau padanannya, seperti *Janna Caeli* antikuitas, *Spenta Armaiti* kosmologi Mazdaean, atau Jiwa Universal (*al-nafs al-kulliyah*) dari sumber-sumber Islam. Jiwa ini tentu saja tidak perlu dikacaukan dengan Ketuhanan Imanen, dan keyakinan terhadap Jiwa Dunia tidak akan meng-

implikasikan suatu jenis panteisme. Tetapi Jiwa Dunia memainkan fungsi kosmologis utama sebagai jiwa tatanan alam dan kaitannya dengan Intelek. Ia juga mempunyai peranan epistemologis sentral sebagai *Sophia* Ilahi, yang sering diidentikkan dengan Perawan Maria sebagai Theotokos, Jiwa yang mana Anak Intelek dilahirkan, atau seperti Fatimah yang merupakan ibu dari para Imam yang ada dan menyimbolisasikan Cahaya Ilahi.

Di Barat Jiwa Dunia dicirikan oleh Perawan, dienyahkan dari dunia manusia modern, yang juga merupakan konsekuensi langsung dari dualisme Cartesian, yang hampir sinkron dengan kehilangan signifikansi Maria dalam ritus-ritus dan doktrin-doktrin gereja Kristen pada abad-abad, dimana pandangan dunia ilmiah telah berkembang dengan sangat cepat.[39] Secara gradual setiap idea yang bermakna teranimisasi, yang "memiliki suatu jiwa" atau "terjiwai" (*enpsychos*) digantikan dengan "digerakkan" (*kinetos*), yang segera berubah maknanya menjadi digerakkan oleh sejarah. *Anima mundi* atau *Weltgeist* menjadi *Zeitgeist* Hegel dan filosof-filosof dialektik yang lain. Bahkan kosmos teraniminasi oleh jiwa yang mata rantai tengahnya dengan Intelek, seperti kita temukan dalam banyak mazhab kosmologi dan filsafat tradisional, khususnya dalam Islam,[40] menjadi instrumen pasif suatu *Zeitgeist* yang bersifat mendua, yang tidak dapat kecuali bermakna tirani nyata atas kepriadaannya sendiri, jika seseorang diijinkan sebagai formulasi eliptik seperti itu. Konsekuensi perubahan ini, untuk agama seperti itu adalah luas sekali. Hal itu tidak lama, sebelum manusia mengubah setiap ritus dan doktrin-doktrin agama tidak menurut inspirasi yang diterima dari *Holy Ghost* (Roh Kudus, *ruhul kudus* —peny.) atau *Heilige Geist* tetapi dari Zeitgeist, atau "masa-masa" dimana setiap orang mencoba untuk bertahan.

Lebih dari itu, pemiskinan realitas dengan mana sains modern dikeluarkan dari kesadaran manusia modern, dipengaruhi oleh sains ini, filosofi-filosofi yang diturunkan darinya, realitas dunia menengah yang secara tradisional dirujuk sebagai dunia imajinal, yang kita mempunyai kesempatan untuk mendasarkan sebelumnya. Tanpa dunia ini, yang berdiri di antara dunia yang dapat dimengerti secara murni dan dunia fisik yang memiliki bentuk-bentuk non materiilnya sendiri, tidak ada kemungkinan dari kosmologi total dan lengkap maupun penjelasan-penjelasan tradisional tertentu mengenai eskatologi. Begitu juga tidak mungkin memahami kota-kota dan istana-

istana misterius, yang gunung-gunung dan arus-arusnya nampak, baik pada mitos-mitos tradisional maupun skema-skema kosmologi. Dimana ada Gunung Suci di situ ditemukan Grail? Dimana kota-kota dunia imajinal yang dalam Islam disebut *jabulqa* dan *jabulsa*[11] dan yang dianggap Suhrawardi ada dalam iklim ke delapan pada daerah yang "tidak di mana-mana", yang disebut *nakuja abad*, yang secara literal berarti *utopia*? Ketika iklim ke delapan telah dirusakkan *utopia* gnostik dan visioneri tidak dapat kecuali menjadi utopia sekularis dan ateis Eropa yang, seringkali dibantu dengan idea-idea mesianik tertentu, mencoba menetapkan kerajaan Tuhan di bumi tanpa Tuhan, seolah-olah kebajikan tanpa Kebajikan mempunyai berbagai makna. Ketika *Weltgeist* menjadi *Zeitgeist*, sejarah menggantikan Ketuhanan dan *nakuja abad* sebagai pengganti keberadaan gnostik, yang mengkontempelasikan bentuk-bentuk surgawi, menjadi utopia yang demikian banyak ditetapkan tradisi, telah dirusak di seluruh dunia.

Pengabaian berbagai tingkat eksistensi oleh perspektif sains modern ini telah mendorong eksponen-eksponen dari sains ini untuk mengambil jalan lain dalam meyakini keseragaman "hukum-hukum alam" dalam waktu yang panjang dan menjangkau ruang yang luas. Teori yang disebut "uniformitarianisme," yang mendasari semua spekulasi geologis dan paleontologis ini, membicarakan jutaan tahun yang lampau, secara cepat dipromosikan dari status hipotesis pada "hukum ilmiah;" dan ketika sebagian besar saintis yang jujur 'diminta' untuk menjelaskan, apakah dasar mereka meyakini bahwa hukum-hukum alam, kemudian disebut konstanta hukum gravitasi, hukum teori elektromagnetis atau lompatan-lompatan kuantum, senantiasa mempunyai kesamaan? Mereka menjawab, bahwa karena tidak terdapat pilihan lain, maka mengadopsi tesis uniformitarian. Secara aktual, dilihat dari titik pandang ilmiah modern hal itu sendiri tidak ada, tentu saja pembatasan jalan lain mengenai apa yang terjadi pada sistem tata surya beribu-ribu tahun yang lampau, kecuali dengan menganggap hukum-hukum fisika adalah seragam dan penerimaan sederhana bahwa sains ini tidak dapat memberikan jawaban pada pertanyaan-pertanyaan tersebut tanpa mengekstrapolasi hukum-hukum kosmos dan alam ke belakang periode awal waktu atau ke masa depan. Tentu saja bukan kondisi fisik, yang mana sains modern mengasumsikan mempunyai kesamaan tetapi hukum-hukum dan gaya-gaya yang membawa sekitar perbedaan kondisi-

kondisi fisik pada waktu-waktu yang berbeda, sementara tetap diduga seragam pada dirinya.

Sejauh hukum-hukum dan gaya-gaya diperhatikan, apa saja makna yang digunakan oleh sains modern untuk memeriksa, apakah ada perubahan-perubahan atau tidak dalam hukum-hukum dan gaya-gaya tersebut, pada masa lampau pada dirinya sendiri, didasarkan pada kondisi keseragaman hukum-hukum dan gaya-gaya yang digunakan untuk melaksanakan proses pemeriksaan. Sains sadar akan batas-batas, yang setidaknya akan membedakan antara apa yang semestinya dikatakan, bahwa berat spesifik aluminium adalah tertentu dan tertentu dan berapa banyak proton yang ditemukan dalam inti atom helium dan untuk mengklaim suatu kejadian astronomis 500 juta tahun yang lalu, tersebut dan tersebut, atau formasi geologis partikular telah terbentuk berjuta-juta atau bahkan milyaran tahun yang lalu. Suatu keajaiban, secara tepat kata *year* dalam statemen tersebut dan asumsi-asumsi apa yang dibuat terhadap sifat realitas tersebut, untuk memberikan definisi macam apa dari tahun-tahun yang biasanya diberikan ketika pertanyaan semacam ini diajukan kepada seorang saintis.

Apa yang paling disayangkan, dari titik pandang tradisional, dalam ekstrapolasi hukum-hukum alam yang pongah untuk dimasukkan selama suatu rentang waktu, dan kenyataannya semua waktu semacam itu, adalah karena hal itu mengakibatkan pengabaian secara total dan bahkan negasi ritme-ritme kosmos, kondisi-kondisi yang berbeda secara kualitatif yang mengatasi kosmos dalam waktu yang berbeda dari siklus kosmos dan penyerapan dunia fisik yang menyeluruh ke dalam azas halusnya pada akhir siklus kosmik. Penolakan terhadap doktrin tradisional tentang siklus atau bahkan suatu siklus yang berakhir dengan kejadian-kejadian penuh keagungan dan hebat, yang dipaparkan dalam semua naskan suci dan dianggap sebagai eskatologi, adalah sebuah kelemahan yang paling besar sains modern, karena ia telah membuat eskatologi nampak sebagai tidak riil. Ia membantu perusakan, atas nama logika ilmiah, namun dalam realitas sebagai akibat ekstrapolasi pongah berdasarkan pengabaian metafisik, realitas dimana visi akhirnya memberikan signifikansi pada kehidupan manusia, yang pada masa-masa itu telah mempunyai pengaruh yang besar pada prilaku manusia sebagai suatu kejadian etis. Ia juga menghancurkan dalam pikiran yang dipengaruhi oleh saintisme terbesar tentang ciptaan dan makna peng-

orbanan dari manusia primordial. Itulah mengapa, sains ini menjadi demikian rigit terhadap harmoni yang mengagumkan yang meliputi surga dan bumi. Dari mana harmoni itu datang? pertanyaan ini, yang bersifat metafisik tetapi mempunyai konsekuensi-konsekuensi ilmiah yang besar, telah ditinggalkan dan tidak terjawab, sebagai akibat hipotesis uniformitarianisme yang secara metafisik absurd, tetapi melalui hukum ilmiah sebagai akibat dari kehilangan visi hirarkhi realitas alam dan pemahaman ritme-ritme kosmos.

Juga, erat hubungannya dengan kehilangan ini, yakni kesadaran dimensi eksistensi vertikal, adalah reduksionisme yang demikian khas dari sains modern yang kita telah sebutkan dalam hubungannya dengan proses desakralisasi pengetahuan. Dari titik pandang *scientia sacra*, reduksionisme ini adalah inversi dari doktrin tradisional menurut keadaan eksistensi masing-masing yang lebih tinggi, "mengandung" yang lebih rendah, Prinsip yang mengandung akar semua yang riil dalam semua realitas metakosmos dan eksistensi kosmos. Dalam pembalikan hubungan normal antara tahap-tahap kepriadaan, Spirit direduksi menjadi psikis, psikis ke bentuk biologis, bentuk-bentuk hidup ke agregat-agregat kompenen material dan sebagainya. Tentu saja orang tidak dapat membentangkan tanggung jawab untuk semua tingkat reduksionisme ini pada 'kaki' fisika; tetapi bahkan pada tingkat non material, pengaruh dari sains fenomenal murni yang dikawinkan dengan suatu yang dapat diuji secara sensual untuk dapat diamati, misalnya, reduksi spirit pada psikis yang demikian khas dari dunia modern dan hubungan dengan bukti-bukti eksistensi, bukan hanya psikis tetapi juga spiritual melalui berbagai eksperimen yang secara tidak langsung melebihi fisika.[42]

Sesungguhnya, sekelompok biologis dan lainnya, yang berhubungan dengan sains-sains kehidupan, setidaknya harus menahan reduksionisme ini pada tingkat dan bentuk kehidupan, bagi mereka yang mengetahui dengan baik, bahwa keseluruhan adalah entitas lain secara total dari bagian-bagiannya, yang membentuk signifikansi realitas yang tidak dapat direduksi menjadi komponen-komponen fisik atau kimiawinya, dan energi yang berhubungan dengan fungsi-fungsi kehidupan berbeda dengan energi material. Sains "morphic" ini, meminjam istilah yang digunakan L.L. Whyte,[43] dekat hubungannya dengan tradisi *Naturphilosophie* dan sepenuhnya didukung oleh biolog penting seperti A. Portman,[44] yang melawan reduksionisme ilmiah, sejauh "bentuk-bentuknya" diperhatikan.

Pada kenyataannya, terdapat kritik secara luas terhadap sains modern berdasarkan perspektif ini dan penyelidikan untuk studi bentuk-bentuk alam dari titik pandang holistik,[45] tetapi nyatanya, kritik semacam itu dibuat tak menyembunyikan fakta bahwa reduksionisme tetap dihubungkan dengan sains modern, khususnya dengan pandangan dunia yang terpopulerkan, bahkan reduksionisme ini adalah satu di antara rintangan yang mencegah manusia modern memandang refleksi hirarkhi eksistensi dalam cermin manifestasi kosmik.

Reduksionisme ini mempunyai oposisi tetapi menjadi kutup komplementer dalam generalisasi sains yang tidak dapat dibenarkan sepenuhnya, dan prosedur-prosedurnya dalam cara tersebut yang mengabaikan dirinya sendiri sebagai sains dari sesuatu, seperti metafisik, walaupun penyangkalan berbagai praktisinya, memainkan peranan teologis sementara menyembunyikan kehadiran Tuhan dan membuat suatu selubung di atas bekas Tuhan pada wajah ciptaan-Nya. Keberadaan suatu sains dunia yang dikawinkan dengan cara khusus penggambaran dan penelaahan luar, sains modern dengan demikian mengklaim keabadian seperti sains tersebut dari dunia, yang tidak dapat kecuali menjadi fungsi "sains Ilahi." Karena itu ia tidak dapat kecuali merampas kedudukan metafisika dan teologi, bagi yang melihat di dalamnya hanya cara yang mungkin untuk memperoleh kepastian, sementara yang lain nampak bagi mereka sebagai perkiraan.[46]

Sains yang kemudian mereduksi spektrum pengetahuan dan realitas pada caranya yang partikular tentang penggambaran dunia, dan aspek dunia yang dapat digambarkan oleh caranya memandang sesuatu, tidak dapat kecuali membantu di dalam sekularisasi dunia dan penyebaran agnostisisme. Ini khususnya benar, ketika fungsi-fungsi sains ini di dunia, yang mana prinsip-prinsipnya hampir tergeneralisasi secara otomatis, jauh melampaui batas-batas yang dapat diterima para saintis itu sendiri, karena "dunia" ini telah tercampur menjadi satu pengembangan besar generalisasi pemikiran ilmiah, khususnya dalam bentuk awalnya abad XVII. Karena penolakan untuk mempertimbangkan beberapa faset realitas partikular dan penurunan simbol-simbol kepada fakta-fakta, sains ini tidak dapat kecuali memberikan kontribusi pada agnostisisme dan desakralisasi pengetahuan dan fenomena yang mencirikan dunia modern,[47] walaupun hal tersebut tidak mempunyai keharusan menjadi kasus

yang mempunyai tipe sains yang diintegrasikan ke dalam pengetahuan dari tatanan yang lebih tinggi.

Perspektif tradisional melihat, sebagai alasan di belakang keterbatasan-keterbatasan sains modern ini, suatu konsep alam yang bahkan kembali kepada masa sebelum abad XVII, ke mazhab-mazhab tradisional dari pemikiran Kristen yang, walaupun Hildegard of Bingen, Saint Francis atau Saint Bonaventure,[48] mengembangkan sikap polemik, telah dihibur menuju alam, paling tidak dalam teologi resmi.[49] Ia adalah Hermetikisme Kristen dan alkemi, yang orang harus mencari suatu visi integral tentang alam dan signifikansi spiritualnya.[50] Kuantifikasi alam oleh fisika abad XVII telah dilaksanakan pada tatanan alamiah yang telah dikosongkan dari kehadiran suci. Tetapi sains ini secara cepat menekankan aleanasi manusia dari alam ini, penggundulan alam yang akibat katastropiknya sekarang ini harus dihadapi manusia kontemporer. Arus utama pemikiran Barat melihat alam, sebagai hambatan untuk mencintai Tuhan. Lebih dari itu manusia Promethean dan humanisme dihubungkan dengannya, mempunyai kebencian bawaan terhadap alam, sebagai suatu realitas yang memiliki harmoni, equiliberium dan keindahannya sendiri, tidak ditemukan atau diciptakan oleh manusia dan berlawanan dengan prinsip-prinsip humanisme. Elemen-elemen ini, ditambahkan pada yang lebih aktif dari mentalitas kontempelatif manusia Barat, khususnya pada periode modern, melengkapi yang lain yang memungkinkan terjadinya kekacauan dan akhirnya hubungan destruktif, yang manusia Barat telah menarik alam *vis-a-vis* dengan pelunasan hubungan kualitas sakramental dan fungsi pewahyuan sebagai teofani.

Itulah mengapa, ada dan harus ada sains alam yang lain, yang bukan metafisika atau *scientia sacra* itu sendiri, tetapi aplikasinya pada bidang alam. Sains tersebut tidak akan membuang apa yang positif dari sains modern dan juga tidak terikat dengan keterbatasan-keterbatasannya.[51] Ia tidak akan menyelubungi tetapi menyatakan karakhter teofanik kosmos dan menghubungkan pengetahuan wilayah sensible dengan tingkat-tingkat realitas yang lebih tinggi dan akhirnya pada Realitas itu sendiri.[52] Ia akan menjadi sains, yang matriksnya adalah Intelek dan bukan pembedahan *ratio* yang dihubungkan dengan *cogito* Cartesian. Sains tersebut telah ada dalam peradaban tradisional dan mencakup sains-sains sensiblenya dari tatanan yang dalam banyak hal, dapat dianggap luas dan mendalam.

Prinsip-prinsipnya masih ditemukan dalam *scientia sacra*, dimana dapat menciptakan suatu sains yang mencakup dan mengintegrasikan sains-sains alam dewasa ini sekaligus diambil dari proporsi rasionalistik dan reduksionis, yang tidak harus menjadi latar belakang mereka tetapi menyertai sejak kelahirannya selama revolusi ilmiah. Hanya cakupan seperti itu yang dapat meniadakan kekacauan, dan pada kenyataannya, mencairkan pengaruh pengetahuan parsial yang dipamerkan sebagai pengetahuan total, atau yang lain-lain seperti itu. "Yang lain-lain" itu termasuk, bukan hanya filosof-filosof saintefik tetapi juga banyak filosof dan sejarawan sains yang terinfeksi oleh positivisme dogmatik[53] dan sejumlah mistikis dan pseudognostik modern yang, bahkan mengintegrasikan sains ke dalam visi gnosis, yang telah merusakkan kebenaran-kebenaran gnosis ke dalam fiksi sains pseudosaintefik yang tidak lebih daripada jalan lain generalisasi pengetahuan parsial yang disajikan oleh sains modern ke dalam pengetahuan total, tetapi dengan pretensi-pretensi esoterik.[54] Sains lain, yakni tradisional, dalam pengertiannya yang paling terkenal mengimplikasikan suatu transmisi dalam kesesuaian dengan nasib seseorang, yang dimungkinkan memiliki pengetahuan tersebut, tidak dapat kecuali, memanifestasikan dirinya ketika *scientia sacra* menjadi realitas sekali lagi, karena tidak ada bentuk lain daripada aplikasi keunggulan sains ini pada realitas kosmos.

Adalah tidak mungkin untuk mengatakan, apakah sains tersebut merupakan penengah antara metafisika murni dan sains modern, dapat diciptakan dan terangkan untuk mengintegrasikan sains ini dalam bentuk teknologi modern dari perusakan lebih lanjut pada alam dan destruksi pada manusia sendiri. Bagaimanapun, apa yang pasti adalah, bahwa manusia Promethean yang mahakuasa dapat merasakan dirinya sendiri menjadi, sifat yang akan mempunyai pernyataan final.[56] Ada ritme-ritme dan norma-norma yang akhirnya mendominasi. Ketika kebenaran selalu menang, menerut adagium Latin kuno *vincit omnia veritas*, dan alam lebih dekat dengan kebenaran daripada dunia artifisial yang diciptakan manusia Promethean, dia tidak dapat kecuali menjadi pemenang akhir.

Manusia spiritual, yang pikirannya disucikan oleh Intelek dan yang mata luarnya telah memperoleh sinar baru yang dipancarkan dari mata hati, bahkan tidak melihat dirinya dalam dikhotomi tersebut. Dia selalu dalam sisi alam, bagi yang dilihat dalam teofani besar yang mengekspresikan semua yang selalu di dalamnya. Dia

melihat dalam bentuk-bentuk tanda pola dasar surgawi, gerakan dan ritme eksposisi metafisika dari tatanan yang paling tinggi. Baginya, alam pada suatu ketika adalah bantuan pada penyatuan spiritual, untuk manusia yang memerlukan dunia dalam upaya mentransendensikannya, dan suatu bantuan bagi kehadiran setiap realitas yang berada pada keabadian, di dalam bentuk-bentuknya yang diciptakan oleh tangan-tangan Tukang Yang Unggul. Merenungkan kosmos sebagai teofani adalah merealisasikan seluruh manifestasi itu, dari Diri dikembalikan kepada Diri, yang semua pemisahannya adalah penyatuan, yang kebedaannya adalah kesamaan, yang kepenuhannya adalah kekosongan. Hal demikian adalah melihat Tuhan dimana saja. ●

Catatan Kaki

[1]Lihat Dante Alighieri, *The Divine Comedy, Paradiso*, terj. dengan suatu komentar oleh C. S. Singleton, Princeton, 1975, hal. 377. Singleton menjelaskan (hal. 576-77) beberapa simbolisme pasasi yang terkenal ini termasuk referensi *squaderna* pada angka empat dan kata kerja *s'interna* pada trjuni Tuhan.

[2]Bertentangan dengan apa yang dinyatakan hikmah Timur dan sains Barat dan telah memberi penghargaan pada Timur dengan keagungan hikmahnya dan meremehkan sainsnya, yang kemudian dianggap menjadi puncak prestasi Barat, kita percaya bahwa di samping hikmah Timur, yang tentu saja memiliki suatu sifat agung dan tak terkirakan nilainya, sains-sains peradaban Timur juga sangat bermakna dalam penyediaan sains dan filsafat alternatif tentang alam terhadap hal yang sama yang merata di Barat. Juga sangat menarik untuk dicatat bahwa bertentangan dengan penjajaran hikmah Timur dan sains Barat pada bagian awal abad ini, sejumlah pencari pengetahuan autentik dewasa ini secara praktis tertarik pada sains-sains Timur begitu juga hikmahnya. Kita tentu saja tidak ingin menurunkan dalam berbagai jalan hikmah Timur tanpa mereka yang mengetahui sains-sains tradisional akan kehilangan makna. Tetapi kita akan mempertahankan makna sains tradisional melawan mereka yang mengklaim bahwa peradaban Timur mungkin memiliki suatu sumbangan terhadap filsafat atau agama tetapi sedikit akibat pengkajian terhadap alam. Meskipun kehadiran praktisi akupuntur dan Hatha Yoga secara praktis di setiap kota Eropa maupun Amerika dan kelihatan pada perpustakaan secara menyeluruh karya-karya populer tentang sains Timur, orang tetap mempertemukan semacam titik pandang daripada secara ekstensif.

[3]Tentang arti dan makna tradisional tentang kosmologi lihat T. Burckhardt "Nature de la perspective cosmologique," *Etudes Traditionelles* 49 (1948) 216-19; juga karyanya "Cosmology and Modern Science," dalam J. Needleman

(ed.), *The Sword of Gnosis*, khususnya. hal. 122-32. Sejauh kosmologi Islam diperhatikan lihat Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines.*

[4]Disiplin modern tentang sejarah sains, dengan pengecualian yang dapat dicacat, mampu menapaki jalan rantai sejarah antara sains tradisional dengan modern tetapi tidak mampu menyelesaikan kekusutan makna simbolik dan metafisiknya yang sangat berharga, karena limitasi filosofisnya dan konsepsi pengetahuan yang tersekularkan secara total. lihat R. Guenon, "Sacred and Profane Science," dalam karyanya *Crisis of the Modern World*, hal. 37-50; dan Nasr, "Traditional Science," dalam R. Fernando (ed.), vol. didedikasikan kepada A. K. Coomaraswamy.

[5] Tentang tema penglihatan Kehadiran Ilahi dalam segala sesuatu lihat Schuon, "Seeing God Everywhere," dalam karyanya *Gnosis, Divine Wisdom*, hal. 106-21.

[6]Teofani secara literal berarti, "melihat Tuhan," tidak berarti inkarnasi Tuhan dalam sesuatu tetapi refleksi Keilahian dalam cermin bentuk-bentuk ciptaan.

[7]

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ

[8]Kita telah mengembangkan idea ini secara ekstensif dalam berbagai karya kami tentang sains-sains Islam khususnya *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, prologue; *Science and Civilization in Islam*, hal. 24; dan *Ideals and Realities of Islam*, hal. 54 dan seterusnya.

[9]Menurut pujangga Sufi Persia yang terkenal,

> *Terhadap muka setiap daun hijau digoreskan*
> *Bagi manusia yang berpandangan tajam, hikmah bagi Pencipta.*

[10]Tentang makna spiritual dan identifikasi Indian Amerika dengan spirit binatang khas lihat J. Brown, *The Sacred Pipe*, Brown, Okla., 1967, khususnya. hal. 44 dan seterusnya, "Crying for a Vision"; C. Martin, *Keepers of the Game*, Los Angeles, 1980; A. I. Hallowell, "Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere," *American Anthropogist* 28/1 (1926): 1-175; dan *Artscanada* nos. 184-87 (des. 1973 - Jan. 1974), yang berisi banyak dokumentasi menarik ber-kenaan dengan hubungan antara Indian Amerika dengan dunia binatang.

[11]Itu tidak berarti bahwa makna keajaiban juga ditolak atau diremehkan. Bahkan Islam, yang menekankan tatanan dalam semesta sebagai bukti eviden kekuasaan dan kebijaksanaan Yang Esa, menyatakan bahwa tak ada kenabian tanpa keajaiban (*i'jaz*) yang kenyataannya menduduki posisi penting dalam diskusi-diskusi teologis.

[12]Tentang arti *Syari'ah* dan maknanya bagi Muslim lihat Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, bab 4.

[13]Karya-karya tentang sifat sejarah Islam menempatkan ini secara praktis untuk garansi; dalam berbagai spesies Arab bahkan sering dianggap sebagai

ummah yang berarti komunitas keagamaan yang melambung dengan hukum khusus Ilahi sebagai *ummah* Islam atau Judaisme. Tentang pemaknaan spiritual kerajaan binatang yang memiliki hukum-hukumnya sendiri dan makna keagamaan lihat Ikhwan al-Safa', *Der Streit Zwischen Mensch und Tier,* terj. F. Dieterici, Olms, 1969; dan ke dalam bahasa Inggris oleh J. Platts sebagai *Dispute between Man and the Animals,* London, 1869.

[14]Lihat al-Farabi, *Idees des habitants de la cite vertueuse,* terj. R. P. Janssen, Cairo, 1949. Sebuah terjemahan dengan komentar dan catatan telah dilengkapi oleh R. Walfer sebelum kematiannya dan segera dipublikasikan oleh Oxford University Press.

[15]Asy'ariyah menolak ide tentang "sifat" sesuatu dan hukum-hukum berkenaan dengan "sifat-sifat." Tetapi mereka membuat semua cakupan voluntarisme yang mengubah "hukum-hukum" tersebut ke dalam ekspresi langsung Kehendak Tuhan. Meskipun ini adalah sejenis totalitarian voluntarisme yang berlawanan dengan perspektif sapiensial yang didasarkan pada sifat integral Allah termasuk Kebijaksanaan maupun Kekuasaan-Nya dan tidak hanya pada Kekuasaan atau Kehendak-Nya, sejauh kemunculan argumen ini diperhatikan, bahkan posisi Asy'ariyah dimasukkan dengan tesisnya dihadirkan. Mereka, juga, seperti ajaran-ajaran pemikiran Islam lain, melihat semua hukum memerintah baik dunia manusia maupun non manusia sebagai ekspresi Kehendak Ilahi jika hal itu tidak dibedakan antara apa yang Tuhan kehendaki dengan refleksi Sifat-Nya yang tidak dapat tidak ada.

[16]lihat Guenon, *Les Etats multiples de l'etre.*

[17]A. Lovejoy, *The Great Chain of Being,* Cambridge, Mass., 1961.

[18]*(maratib al-mawjudat)* lihat Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines,* hal. 202 dan seterusnya.

[19]"Five Divine Presences," lihat F. Schuon, *Dimensions of Islam,* hal. 142-58.

[20]Tiga dunia yang terakhir memiliki subdevisinya sendiri, *malakut* termasuk juga malaekat yang lebih rendah, dan diidentifikasikan dengan jiwa yang mempunyai kemungkinan perjalanan dan melalui bidang atau kehadiran lain.

[21]Tak ada penjelasan yang lengkap karya yang mencakup semua macam perbedaan kosmologi yang berkembang dalam pemikiran Islam. Kami telah menghubungkan beberapa yang terpenting dalam karya kami *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines.*

Hal itu harus diingat bahwa dalam seperti dalam tradisi lain, kosmologi secara menyeluruh juga dijelaskan dalam term-term musik, ketika musik tradisional memiliki dimensi kosmik dan berhubungan dengan struktur, ritme dan modalitas kosmos. Itulah mengapa sains tradisional tentang musik menekankan korespondensi yang kuat tentang kosmik dan metakosmik mode musik, melodi dan ritme. Tentang korespondensi antara musik dengan kosmos dalam Islam lihat R. D'Erlanger, *La Musique Arabe,* 5 vol., Paris, 1930-1939; N. Caron dan D. Safvat, *Les Traditions Musicales,* vol. 2, Iran, Paris, 1966; Ibn 'Ali al-Katib, *La Perfection des connaissances musicales,* terj. A. Shiloah, Paris,

1972; A. Shiloah, "L'Epitre sur la musique des Ikhwan al-Safa'," *Revue de Etudes Islamiques,* 1965 hal. 125-62, dan 1967, hal. 159-93; dan J. During *Sophia Perennis* 1/2 (1975): 129-54 (yang berhubungan dengan spiritual dar inisiatik daripada aspek kosmologis dan musik).

Lihat juga karya klasik A. Danielou, *Introduction to the Study of Musica Scales,* London, 1943, yang berhubungan dengan dasar-dasar metafisik dan kosmologis musik India. Hubungan antara kosmologi dan musik ini ditemukan dimana pun juga musik tradisional tetap bertahan sepanjang dengan tradisi intelektual dan spiritual yang memberinya nafas.

[22]Tentang berbagai kosmologi dalam berbagai dunia kuno lihat C. Blacker dan M. Loewe (ed.), *Ancient Cosmologies,* London, 1975. Esai dalam volume ini telah ditulis oleh penulis yang berbeda, meskipun semuanya informatif, tak semuanya memiliki titik pandang yang sama sejauh evaluasi makna skema kosmologi tradisional diperhatikan.

[23]Tentang perjalanan gnostik melalui kosmos dalam tradisi Islam lihat Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines,* bab. 15.

[24]Sejumlah mitos tradisional berhubungan dengan aksi tak menentu dan berbahaya keluar dari penjara eksistensi kosmik yang menganggap dalam aspeknya limitasinya. Lihat, misalnya, Coomaraswamy, "Symplygades," dalam Lipsey (ed.), *Coomaraswamy,* vol. 1, hal. 521-44.

[25]Sejumlah tradisi menggambarkan labirin ini sebagai gunung dan lembah yang berbahaya, hutan lebat dan sebagainya. Perjalanan Dante naik gunung penyucian dosa adalah simbol perjalanan melalui kosmos sebagai sebuah gunung, suatu simbolisme yang juga ditemukan dalam *Conference of the Birds (Mantiq al-tayr)* karya 'Attar, dan berbagai tradisi lainnya. Simbolisme gunung kosmik (Gunung Mahameru bagi Hinduisme, Alborz bagi Zoroastrian, Qaf bagi Islam, dan sebagainya) adalah salah satu simbolisme paling universal yang ditemukan dalam berbagai tradisi. Tentang simbolisme pendakian gunung sebagaimana dihubungkan dengan perjalanan melalui kosmos lihat M. Pallis, "The Way anf the Mountain," dalam karyanya *The Way and the Mountain,* hal. 13-35.

[26]Jaringan jalan katedral yang ruwet seperti Chartes berhubungan dengan prinsip yang sama ini dan didasarkan pada pengetahuan eksak sains-sains kosmologi tradisional. Lihat K., C., dan V. Critchlow, *Chartre Maze, A Model of the Universe,* London, 1976.

[27]Nabi Islam telah bersabda, "Matilah sebelum engkau mati." Yakni manusia yang telah mengikuti perintah yang mampu merenungkan bentuk-bentuk kosmik sebagai refleksi Sifat Ilahi daripada selubung buram yang merahasiakan aurora Sumbernya.

[28]Ini secara esensial adalah perspektif Zen yang tak berarti bahwa manusia dapat pengalaman Ilahi dalam sesuatu dengan bentuk-bentuk naturalisme yang bagi Barat mengadaptasi Zen hampir menafsirkannya menjadi semacam sifat sentimental mistikisme ke dalam dunia Zen. Orang tertentu, dalam satu pengertian, berkeinginan untuk mengalami pengalaman Surgawi tanpa pernah yakin di dalam Tuhan atau ibadah, yang memungkinkan

kualitas keberadaan bagi keadaan surgawi, untuk apa kontempelasi bentuk natural *in divinis* menerima suatu pengalaman keadaan surgawi? Dalam berbagai hal, tak ada sesuatu pun sebagai sifat mistikisme dari titik pandang tradisional; secara praktis manusia tidak dapat mengalami Tuhan sebagai imanen sebelum mengalami-Nya secara transenden, bagaimanapun konsep tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa tradisional yang berbeda. Orang juga dapat mengatakan bahwa manusia dapat merealisasikan identitas *nirwana* dengan *samsara,* yang menyediakannya kesiapan perjalanan di belakang *samsara* dan mencapai *nirwana.*

[29]Itulah mengapa *tajjali* diterjemahkan sebagai teofani. Dalam karya *Gulshan-i raz* yang tak tertandingi, Syabistari berkata,

> *Non-wujud adalah cermin, dunia imaji [Manusia Universal], dan manusia Adalah mata imaji, dimana orang itu dirahasia kan.*

lihat Nasr, *Science and Civilization in Islam,* hal. 345.

[30]Kita tidak memasalahkan di sini dalam pengertian Aristoteliannya tetapi pengertian sehari-hari sebagai "bahan" atau "substansi" di mana sesuatu dibuat.

[31]Selama beberapa tahun terakhir banyak minat telah terlihat di Barat dalam penemuan kembali makna geometri suci. Lihat, misalnya, K. Critchlow, *Time Stands Still;* idem *Islamic Patterns;* dan berbagai publikasi Lindesfarne Association termasuk *Lindesfarne Letters,* khususnya no. 10 (1980), berkenaan dengan geometri dan arsitektur.

[32]Lihat Proclus Lycius, *The Philosophical and Mathematical Commentaries of Proclus, on the First Book of Euclid's Elements,* terj. dengan komentar oleh Th. Taylor, London, 1792. Karya mendasar ini dijelaskan oleh komentar-komentar Taylor yang penting, berisi dasar bagi pemahaman tentang hubungan geometri dengan prinsip-prinsip pertama. Tentu saja meskipun geometri adalah pendudung metafisika, ia tidaklah sekadar pendukung. Lebih dari itu, ia adalah karya terpenting sains tradisional dalam hak kepemilikannya dan seperti sains-sains tersebut dihubungkan dengan seni.

[33]Ia kenyataannya hanya ketika awal dekade-dekade abad XIX di mana teknologi di Barat telah dikaitkan lebih dekat dengan sains modern dan menggambarkan aplikasi langsungnya. Belum lama ini, sains dan teknologi mengikuti dua wacana yang sangat berbeda dengan sedikit makna reaksi di antaranya.

[34]Untuk kritik tradisional terhadap sains modern lihat Guenon, "Sacred and Profane Science"; Schuon, *Language of the Self,* bab 10; idem, *In the Tracks of Buddhism,* bab 5; Lord Northbourne, *Religion in the Modern World* London, 1963, khususnya bab 5; dan F. Brunner, *Science et realite,* Paris 1954.

[36]"Manusia modern tidaklah— dan tidak— cukup "cerdas" untuk menawar resistensi intelektual pada sugesti-sugesti yang tampaknya benar, seperti dapat dikenakan untuk mengikuti dari hubungan dengan fakta-fakta yang, pemikiran natural, secara normal di belakang bentangan pengalaman biasa.

agar bergabung, dalam satu tangan dan kesadaran yang sama, simbolisme agama tentang angkasa maupun fakta astronomik tentang Milky Way, suatu kecerdasan harus dimiliki tidak hanya sebatas rasional, dan membawa kita di belakang problem penting inteleksi dan sebagai akibatnya, kepada problem gnosis dan esoterisme...Bagaimana mendorong, dilema tragis pikiran modern mengakibatkan kenyataan bahwa mayoritas orang tidak mampu menggenggam secara *a priori* kompatibilitas ekspresi simbolik tradisi dengan observasi material sains; observasi tersebut mendorong manusia modern berusaha memahami 'mengapa dan di mana' tentang segala sesuatu, tetapi ia berhasrat 'mengapa' ini tetap secara eksternal dan mudah seperti fenomena saintefik mereka sendiri, atau dengan kata lain, ia ingin semua jawaban menjadi setingkat pengalamannya; dan seperti secara murni bersifat material, kesadarannya menutupnya dalam perlawanan yang memungkinkan mentransendensikannya." Schuon, *Language of the Self*, hal. 226-27.

[38]Penjelasan terhadap ajaran-ajaran Timur tentang alam dijelaskan di atas dihubungkan dengan fenomena yang sama ini. Tentang komentar menarik dalam esoterisme tradisional dan pandangan mistik tentang alam, lihat M. Talbot, *Mysticism and the New Physics*, New York, 1981.

[39]"L'Ame du Monde est donc bien typifiee par la Vierge Marie du Christianisme." J. Brun, "Qu'est devenu L'Ame due Monde?" *Cahiers de l'Universite Saint Jean de Jerusalem*, no. 6, *Le Combat pour l'Ame du Monde*, Paris, 1980, hal. 164-65. Risalah ini menghubungkan langkah demi langkah di mana dunia sebagaimana dilihat manusia modern kehilangan ruhnya.

Tentang hubungan Perawan Maria dengan Jiwa Dunia, lihat artikel G. Durand, " La Vierge Marie et l'Ame du Monde," dalam volume yang sama, hal. 135-67.

[40]Sebagai contoh, di antara filosof Islam yang mengikuti kosmologi Avicennan dan Suhrawardian seperti Qadi Sa'id Qummi, yang memiliki karya *Glosses upon the "Theology of Atistotle,"* berisi bahasan yang menjelaskan masalah ini, telah dianalisis oleh C. Jambet dalam karyanya "L'Ame du Monde et l'amour sophianique," dalam *Cahiers de l'Universite Saint Jean de Jerusalem*, no. 6 *Le Combat pour l'Ame du Monde*, hal. 52 dan seterusnya.

[41]Tentang makna kota-kota tersebut yang muncul dalam cerita rakyat, sastra seperti Nizami begitu juga teks filsafat dan metafisika, lihat Corbin, *En Islam iranien*, vol. 2, hal. 59.

[42]Itu adalah daya tarik empirisisme yang menjelaskan berbagai masyarakat ke dalam berbagai macam spiritualisme, maganetisme, akultisme dan sebagainya, di mana supernatural adalah "bukti" melalui evidensi fenomenal. Meskipun eksperimen tertentu dalam parapsikologi secara khusus telah menunjukkan bahwa ada sesuatu yang lebih besar daripada yang tertangkap mata dan bahkan disebut pandangan dunia saintefik tentang batas energi material kompleks sebagai puncak latar belakang segalanya, di mana dinyatakan bahwa realitas tak dapat terus-menerus ada, tidak ada bukti fenomenal yang dapat membuktikan realitas Spirit yang berada di belakang semua fenomena dan sepanjang dengan bidang noumena.

[43]Lihat karya *Universe of Experience*, New York, 1974.

[44]Sejumlah artikel dan esainya di *Eranos-jahrbuch* beberapa tahun yang lalu setingkat statemen utama "filsafat alam" nonreduksionis oleh seorang biolog kontemporer. Tentang Portmann lihat juga M. Grene, *Approaches to a Philosophical Biology*, New York, 1965.

Tentang suatu filsafat sains yang dipertentangkan dengan reduksionisme, lihat juga karya M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, New York, 1966; *Science, Faith and Society*, London, 1946; dan *Knowing and Being*, London, 1969. Karya-karyanya selama beberapa tahun yang lalu telah menarik minat sejumlah mahasiswa tentang sainsyang dipertentangkan dengan reduksionisme yang inhern dalam pandangan dunia saintefik akhir-akhir ini.

[45]Selama beberapa tahun lalu sejumlah aktivitas telah mengambil tempat di Jerman untuk mengkritisi pendekatan segmentatif sains modern atas nama jalan yang lebih holistik pengkajian alam. Ada sejumlah analisis yang dicurahkan pada masalah ini dengan berbagai artikel, baik oleh saintis maupun filosof yang menghubungkan dengan tema ini dan percabangannya. Lihat *Zeitschrift fur Ganzheitsforschung* (1957-).

Tentang kritisisme sains modern dari perspektif ini, lihat juga W. Heitler, *Naturphilosophische Streifzuge*, Braunschweig, 1970; dan karyanya *Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis*, Braunscweig, 1970.

[46]"Fondee non pas sur la consideration de Dieu, mais sur une technique particuliere, la science moderne cache Dieu et l'enveloppe au bien de s'ouvrir a la connaissance universelle et trascendante...; elle n'est proppremenl ni divini ni revelatrice de Dieu et ne peut definir la realite veritable du monde." F. Brunner, *Science et realite*, hal. 205. Karya ini berisi suatu kritisisme intelektual yang paling seksama tentang sains modern yang ditulis oleh filosof Eropa kontemporer.

[47]"Pemikiran simbolik adalah gnostik, sementara pemikiran saintefik adalah agnostik; ia percaya bahwa 'dua dan dua menjadi empat' atau percaya hanya apa yang dilihat, yakni jumlah menjadi sama dengan sesuatu." G. Durand, *On the Disfiguration of the Image of Man in the West*, Ipswich, U. K., 1977, hal. 15.

[48]St. Bonaventure telah menulis berkenaan dengan keindahan-keindahan alam sebagai refleksi keindahan Tuhan dan hikmah:

> *Barangsiapa tidak diterangi aurora sesuatu yang tercipta -*
> *adalah buta;*
> *barangsiapa yang tidak mendengar hingar-bingar*
> *adalah tuli;*
> *barangsiapa yang tidak memuji Tuhan*
> *adalah bisu;*
> *barangsiapa tidak menemukan Prinsip Pertama dari setiap tanda*
> *yang jelas adalah bodoh.*

Dari E. Cousins (terj.), *Bonaventure: The Soul's Journey unto God*, hal.

[67]Tetapi itu terlihat bahwa banyak yang mengikutinya setelah Abad Per-

tengahan, bahkan di antara teolog didominasi ke suatu perluasan yang besar oleh nominalisme, yang telah diklasifikasikannya menurut definisi di atas sebagai buta, tuli, bisu atau bodoh.

[49]"Il nous semble que la pensee accidentale, traditionnelle ou moderne, religieuse ou athee, proppose de la Nature une notion 'mutilee' ou limitee, correlative d'une attitude passionnelle ou polemique." G. Vallin, "Nature integrale et Nature mutilee," *Revue philosophique*, no. 1 (Jan. - Mar. 1974): 77.

[50]"La pensee accidentale nous offre, notamment dans le Neopltonisme, dans l'Hermetisme ou l'achimie, ou chez un Scot Erigene, une-approache ou un equivalent de ces que nous proposons d'appeler la 'Nature integral'; mais c'est dans le cadre de la pensee orientale, et notamment de la metaphysique hindouiste du *Vedanta* que cette 'structure' a la fois cosmologique et theologique nous parait presenter toute son ampleur et sa richesse." Ibid., hal. 84.

Kita juga telah menghubungkan masalah ini dalam karya kami *Man and Nature.*

[51]"C'est pourquoi il faut qu'il existe une autre science que la science moderne. Cet autre type de connaissannce du monde n'exclut pas la science sous sa forme actuelle, si l'on envisage la perfection pour qui sous-tend et justifie dans une certaine mesure la pensee technique elle-meme: la science veritable laisse subsister la science moderne comme une manifestation possible de l'esprit en nous." Brunner, op. cit., hal. 208-9.

[52]Melintasi suatu jenis sains; "l'ordre sensible, apres celui de l'ame, exprime finalement l'ordre de l'intelligence auquel appartinnent les lois supremes de la production du monde, de la vie spirituelle et du retour des etres a Dieu." Brunner, op. cit., hal. 215.

[53]Penting untuk dicatat bahwa pendiri disiplin sejarah sains, yang bahkan seorang sejarawan terkemuka tentang pemikiran atau filosof sains, dengan eksepsi yang tak dapat diabaikan, adalah P. Duhem, positivis. Sebagai akibatnya, dapat dilihat positivis mendominasi pikiran sarjana disiplin ini kecuali sejumlah tokoh penting seperti A. Koyre, G. Di Santillana dan, di antara generasi muda, N. Sivan dan Debus. Apa yang menarik secara khusus adalah bahwa positivis ini menjadi lebih agresif ketika masalah sains-sains Timur dan makna metafisikanya mulai terkenal. Itulah mengapa beberapa kajian tentang sains Timur yang mengulangi maknanya sebagai wujud sesuatu lebih dari sekadar tua tapi menarik, kesalahan-kesalahan tentang jalan kemajuan manusia yang didominasi positivisme disiplin ini, tak masalah bagaimana mengkajinya S. Jaki dalam karyanya *The Road of Science and the Ways to God*, Chicago, 1978, telah merujuk positivisme ini dalam hubungannya dengan pengabaian peranan elemen Kristen seperti Pencipta yang memerintah seluruh tatanan semesta. Meskipun kita tidak setuju dengan apresiasinya tentang sains Barat sebagai akibat positif ciri partikuler Kristen, kita secara khusus menyumbang perhatiannya tentang limitasi yang menentukan terhadap disiplin sejarah sains oleh positivisme pendirinya.

[54]Karya mutakhir, R. Ruyer, *La Gnose de Princeton: des savants a la recherche d'une religion*, Paris, 1974, oleh grup saintis di Princeton yang

tertarik dalam gnosis tetapi lebih mirip pemikiran seseorang yang membutuhkan sebuah grup khayalan, ini sebuah contoh tentang fenomena semacam ini. Ketiga pengetahuan suci dalam dunia kontemporer adalah seperti karya ini yang menjadi terkenal di Perancis di mana, selama beberapa tahun terakhir, sejumlah karya psedognostik dan psedoesoterik oleh saintis telah dilihat dengan terang.

[55]Tradisi menekankan bahwa pengetahuan ini, meskipun dapat dicapai, ia tidak dapat dicapai setiap orang, karena untuk mencapainya tidak hanya membutuhkan preparasi tetapi dapat dipikirkan hanya bagi mereka yang memiliki kapabelitas dan sifat "untuk mewarisi" pengetahuan semacam itu. Itulah mengapa beberapa penulis Muslim seperti Sayyid Haydar Amuli merujuknya sebagai pengetahuan yang diwariskan *(al-'ilm al-mawruthi)* yang dibedakan dengan pengetahuan yang dicapai *(al-'ilm al-iktisabi)*. Lihat Corbin, "Science traditionelle et renaissance spirituelle," *Cahiers de l'Universite Saint Jean de Jerusalem* 1 (1974): 39 dan seterusnya.

[56]"Nature...pada saat yang sama adalah perlindungan [bagi Indian Amerika], yang akan berakhir dengan penaklukan artifisial dan agama suci ini, baginya adalah Busana dan Nafas, Tangan Spirit Agung." Schuon, *Language of the Self*, hal. 224.

Bab VII

Keabadian dan Tatanan Temporal

Zeit ist wie Ewigkeit and Ewigkeit wie zeit,
so du nur selber nicht machst einem unterschied

Keabadian adalah seperti masa, masa seperti keabadian,
Jika mereka sebaliknya, perbedaan adalah padamu.[1]

Angelus Silesius

Hari ini, esok, kemarin,
Denganmu adalah satu, suatu persetujuan langsung.

Joshua Sylvester

MANUSIA tidak hanya berdiri pada titik perpotongan antara sumbu-sumbu vertikal dan horizontal dari eksistensi yang berada dalam simbolisme spasial mereka, namun juga hidup pada suatu masa ketika keabadian dan temporal bertemu. Dia pada suatu ketika berada pada masa dan proses perubahan dan sisi lain dibuat bagi keabadian dan kekekalan, yang dapat mencapai pada Keabadian, bahkan ketika hidup di luar wilayah kemenjadian. Dia, lebih dari itu, dapat hidup dalam masa dan pengalamannya, bukan hanya sebagai perubahan dan *transiensi* tetapi juga sebagai "bayangan Keabadian yang bergerak." Dengan cara yang sama pinggiran lingkaran eksistensi merefleksikan Pusat dimanapun juga, pengalaman perubahan itu yang disebut waktu, merefleksikan keabadian kapanpun yang mana adalah sekarang yang selalu aktual. Sepanjang manusia adalah manusia, sumber vertikal terbuka sebelum dirinya, bukan hanya dalam pengertian "spasial" yang memungkinkannya mendaki tingkat-tingkat realitas yang lebih tinggi dan akhirnya menuju Yang Riil seperti itu, tetapi juga "secara temporal" dalam mentransendensikan pengalaman masa profan untuk mencapai pintu gerbang keabadian itu sendiri. Dengan cara yang sama, dunia-dunia

antara memiliki ruang dan bentuknya sendiri hingga ia mencapai tingkat manifestasi tanpa bentuk, demikian juga mereka memiliki "waktunya" sendiri atau apa yang berhubungan dengan waktu dalam wilayah eksistensi teristerial.

Tidak ada bukti lebih baik yang diperlukan dalam mempertemukan dimensi-dimensi waktu dan keabadian di dalam diri manusia daripada kenyataan, bahwa manusia adalah menyadari kematiannya sendiri, mortalitasnya sendiri, yang berarti dia juga diberi kemungkinan untuk menggambarkan bahwa yang terbentang dibalik batas akhir eksistensi teristerial. Kesadaran manusia akan mortalitasnya dalam suatu pengertian adalah bukti dari immortalitasnya, dari kenyataan bahwa dia diciptakan untuk Keabadian. Lebih jauh, terdapat eksistensi di dalam manusia normal, suatu perhatian alamiah untuk keabadian yang tak lain daripada Kemutlakan dan Kesucian. Keabadian seperti kediaman asli dari jiwa yang hilang, dicari oleh jiwa dimana saja, dalam pengasingannya di bumi. Ketenangan danau tenang atau sinar-sinar yang bergetar dari matahari pagi menyinari puncak-puncak gunung, mambangkitkan manusia pada perasaan damai dan kegembiraan dari keindahan yang melelehkan kekerasan jiwa manusia, memadamkan agitasi kepribadian yang tertangakap dalam gelombang-gelombang lautan yang hiruk rendah dari kemenjadian, dari apa yang Budhisme mencirikannya demikian kuat sebagai *samsara*. Kegembiraan dan perasaaan damai tidak lain adalah tanda keabadian, seperti ia menyentuh jiwa manusia. Manusia potensiial hidup dalam waktu, tetapi sebagai saksi bagi keabadian.

Ajaran-Ajaran tradisional di seluruh dunia penuh dengan referensi-referensi hubungan misterius, antara waktu dan keabadian, keduanya dalam manusia dan dalam tatanan obyektif. Karena semua agama dihubungkan dengan kesucian, waktu juga dihubungkan dengan Keabadian, bagi Keabadian *adalah* Kesucian sedemikian itu dan juga semua yang disucikan melahirkan tanda keabadian. Lebih jauh, manusia hidup dalam suatu waktu, tindakan-tindakannya ditentukan oleh waktu, dan akhirnya ditelan oleh waktu, bagi yang lahir dalam waktu adalah menuju kematian. Bahkan pun agama-agama kuno, sebagaimana akan segera kita lihat, mempunyai konsepsi kesejarahan yang sangat berbeda, dan gerakan waktu dalam Judeo Kristen, lebih dikaitkan dengan penyelamatan manusia dari pengaruh pelayuan proses temporal dan memungkinkannya

diselamatkan dari seluruh kemenjadian, sebagaimana tradisi-tradisi Judeo Kristen. Agar lebih serius dihubungkan dengan keadaan manusia, seperti semua tradisi, walaupun banyak perbedaan di antara mereka, waktu harus dihubungkan dengan kehidupan di tengah-tengah temporalitis, tetapi ditandai oleh citra keabadian, suatu kepribadian yang mortal dibuat bagi immortal.

Dengan cara yang sama, intelegensi dibuat untuk mengetahui dan dapat mengetahui Yang Absolut dan hanya mengetahui Yang Absolut secara absolut, pengetahuan seluruh tatanan realitas yang lain, menyertakan suatu elemen *mâyâ* yang mencirikan keadaan-keadan itu, adalah lebih mudah bagi intelegensi sebagaimana didefinisikan sebelumnya untuk menggenggam makna keabadian waktu. Keabadian dihubungkan dengan kekekalan dan permanensi. Ia adalah atribut realitas yang tidak *menjadi* dan kenyataannya bahkan mentransendensikan Kepriadaan. Tetapi selubung pertama atas wajah Realitas Absolut inig andil dengan Realitas atribut keabadian, untuk Wujud, seperti Non Wujud, dalam arti metafisik, tidak *menjadi.* untuk memperoleh kesempurnaan intelektual dari makna Yang Absolut adalah juga mengetahui Yang Abadi. Intuisi intelektual yang sama, yang tersedia melalui *scientia sacra* suatu pengetahuan dasar mengenai Realitas Puncak, juga memberikan pengetahuan intuitif langsung tentang Yang Abadi.

Dari dasar ini, titik pandang metafisika, definisi waktu rupanya lebih problematik dari pada keabadian, yang lebih jauh Saint Augustinus dapat menegaskan, bahwa dia telah mengetahui apa itu waktu namun mempunyai kesulitan dalam mendefinisikan ketika ditanya. Filosof-filosof analitik modern telah mencoba untuk "menyelesaikan " problem waktu dengan mereduksi secara sederhana, dianggap problem bahasa dan memori, seperti jika seseorang dapat menerangkan pengalaman sesaat mengenai waktu dengan segala sesuatu yang kurang sesaat, dengan suatu cara yang pengalaman sesaat akan berhenti untuk exsis. Filosof-filosof analitik sekarang membicarakan *sebelum* suatu ungkapan, *dengan* suatu ungkapan, dan *sesudah dari pada* suatu ungkapan, dari pada masa lampau, sekarang, dan yang akan datang. Mereka meletakkan kesalahan untuk ketidak-mungkinan dari penyelesaian problem waktu dalam filsafat klasik dalam "mitos Pasasi,"[2] yang memandang waktu sebagai suatu sungai yang mengalir. Beberapa filosof sains mencoba menghubungkan setiap realitas temporal dengan kondisi-kondisi batas fisik yang asimetris,[3]

sementara yang lain sebagai "idealis-idealis," telah menyangkal realitas waktu semuanya.[4] Terdapat suatu kisaran pandangan-pandangan opini-opini yang membingungkan mengenai waktu dalam fisafat Eropa modern, yang seseorang dapat menyimpulkan, bahwa ketika ia kehilangan tanda tentang Yang Abadi dia tidak mempunyai sembarang pengertian mengenai signifikansi waktu yang mendalam, yang menjadi *alpha* dan *omega* dari eksistensinya. Dia mungkin membicarakan mengenai "jalur-jalur dunia" empat dimensional, termasuk dan mencakup waktu dan ruang dalam sutu kesatuan dan dengan cara fisika modern, namun dapat menjawab tegas mengapa, jika dia hanya ditempatkan pada suatu segmen yang terbatas dari kompleksitas empat dimensi ini, bahkan dia dapat berspekulasi mengenai apa yang terbentang melampaui kompleksitas ini, "dimana" dia sebagai suatu keperiadaan yang sadar akan keberadaannya, ketika jalur dunia dispekulasikan sekarang, akan mencapai titik yang menghubungkan pada akhir dari kehidupan teristerialnya. Ini adalah persoalan yang telah menyebabkan banyak filosuf-filosuf kontinental modern di Barat memandang dengan skeptif atas aktivitas pencucian vokum dari para positivis dan analis, yang sepertinya akan membuang berbagai signifisikasi metafisik, bahwa waktu mungkin masih dimiliki, ketika ia berakhir dengan suatu kejadian supernatural, yaitu kematian, bahwa hanya filosof dalam pengetian Platonik yang telah mencoba menghadapi.[5]

Dari titik pandang metafisik, dengan cara yang sama, dimana keabadian adalah suatu atribut Realitas yang sekaligus Absolut dan Tak Terbatas, waktu adalah karakteristik potensial dinamik benda dan energi yang, sebagaimana telah dibahas, dihasilkan dari *irradiasi* -dan *effusi* dari semua kemungkinan, dalam arah ketiadaan. Ketika manifestasi kosmos mencapai tingkat dunia fisik energi benda dan dunia ini yang berhubungan dengan prinsip substansi pada tingkat realitas ini, terkandung di dalam setiap alamnya suatu dinamisme yang membawakan perubahan dan kemenjadian. Waktu adalah suatu konsekuensi dari perubahan ini. Dalam pengertian ini, konsep waktu dalam fisika modern sebagai kejadian suatu kondisi eksistansi material, lebih dari kuantitas absolut abstrak seperti ditemukan dalam fisika Newtonian, lebih dekat dengan kosmologi-kosmologi tradisional. Kosmologi ini melihat waktu dan ruang, keduanya sebagai kondisi badani realitas dan "diabstraksikan" darinya, lebih dari koordinat-koordinat kuantitatif yang berkembang pada ketidak-

terbatasan di dalam mana obyek-obyek bergerak dan berinteraksi. Harus diingat bahwa Aistoteles menganggap waktu sebagai ukuran perubahan.[6]

Lebih lanjut, ketika realitas kosmik dicirikan oleh polarisasi antara subyek dan obyek, terdapat dua mode waktu, yang satu subyektif dan yang lain obyektif.[7] Waktu obyektif adalah berputar oleh alam, satu siklus bergerak di dalam yang lainnya dengan suatu struktur kuaternar yang memanifestasikan dirinya dalam berbagai tingkat, yang berkisar dari empat bagian hari (pagi, tengah hari, petang, dan malam), empat musim dan empat usia manusia (masa kanak-kanak, remaja, dewasa dan tua) empat *yuga* dari siklus kosmos Hindu. Mengenai waktu subyektif, selalu dihubungkan dengan kesadaran masa lalu, sekarang, dan akan datang, yang mengalir ke dalam satu sama lain, masing-masing memiliki aspek positifnya sendiri, seperti juga aspek negatifnya. Masa lampau adalah refleksi dari Muasal, memori dari kehilangan surgawi dan sisa dari kesetiaan pada tradisi dan apa yang telah diberikan oleh Tuhan. Tetapi ia juga dihubungkan dengan ketidaksempurnaan pada semua, dimana manusia telah meninggalkan di belakangnya dalam perjalanan spiritualnya, dunia yang manusia telah meninggalkan demi Tuhan. Masa depan dihubungkan dengan ideal untuk dicapai, surga untuk dijangkau. Tetapi ia juga merupakan kehilangan masa kanak-kanak dan tak berdosa dari pemanjangan dan pemisahan dari Muasal yang juga bermakna tradisi. Mengenai masa sekarang yang merupakan hadiah paling berharga manusia, adalah titik dimana waktu dan keabadian bertemu, dia menyimbolkan harapan dan kegembiraan. Dia adalah saat dari keyakinan dan pintu menuju non-temporal. Kontempelasi adalah masukan ke dalam masa kini abadi, yaitu sekarang. Tetapi masa sekarang juga saat yang dihubungkan dengan kesenangan sesaat, dengan pemuasan sesaat yang hanya mengesankan pengaruh waktu yang cepat daripada refleksi keabadian yang menenangkan.[8]

Kemudian waktu subyektif dan obyektif, keduanya mempunyai realitas relatif yang tidak kurang daripada realitas dari kepribadian yang ditempatkan dalam matriks spasio-temporal. Untuk menyangkal realitasnya adalah absah, hanya dari perspektif kekekalan yang selalu ada tetapi tidak *menjadi*. *Scientia sacra*, karena itu, sementara menegaskan pandangan ini pada tingkatnya sendiri, berupaya untuk memberikan makna pengalaman yang kita sebut

waktu, dan juga riil dari titik pandang perubahan dan kemenjadian seperti *mâyâ* itu sendiri, yang tidak eksis dari "perspektif" *Atman* tetapi yang realitasnya tidak dapat disangkal untuk kehidupan itu dalam cakupan *mâyâ*. Dari titik pandang metafisika secara total, keabadian adalah atribut Yang Absolut dan Realitas Tak Terbatas yang, karena Ketakterhinggaan dan Kebaikan, mengemanasi keluar dan memanifestasikan banyak tingkat eksistensi. Dari tingkat-tingkat fisik ini mempunyai materi yang dikombinasi dengan energi yang dinamis, sangat mengharuskan bahwa proses kemenjadian dan perubahan dari waktu adalah suatu kondisi. Tetapi waktu itu sendiri diresapi oleh Yang Abadi, dalam suatu cara yang setiap saat dari suatu waktu adalah gerbang menuju Yang Abadi —saat, kini sekarang termasuk Yang Abadi itu sendiri.

Sejauh pengalaman spiritual diperhatikan, saat sekarang sebagai pintu gerbang kepada Yang Abadi adalah demikian signifikan, yang secara praktis semua tradisi dunia berbicara dengan bahasa yang hampir sama mengenai saat sekarang, *instant (nu alzemale)*, sekarang kini *(genwurtig mu)*, dan sekarang abadi (*ewiger nu*) dari Meister Eckhart yang mana Tuhan membuat dunia,[9] *waqt* atau *an* dari Sufisme yang mana "anak" Sufi menganggap dirinya mang-ada (menurut perkataan Sufi yang sangat terkenal "Sufi adalah anak dari saat" —*al ṣufî ibn al-waqt*),[10] saat atau titik pada yang, menurut Dante, semua waktu adalah sekarang.[11] "Sekarang" ini adalah gerbang kepada keabadian, ia adalah waktu yang titiknya menuju ruang. Kemudian kemuliaan dari "saat" yang mana manusia harus tidak membiarkannya berlalu, seperti kata para Budha: "Tempuhlah lumpur lengket ini, jangan melintasi saat, bagi mereka akan meratapi masa lampau saat itu."[12] Manusia pelupa memimpikan di siang hari masa lampau maupun masa yang akan datang menghindarkan saat sekarang, yang ia sendiri adalah riil dalam makna spiritual. Hanya dia yang hidup pada kini abadilah, kenyataanya, yang terjaga. Saat ini adalah "mengedipkan mata" yang mana segala sesuatu dibuat,[13] dalam Upanishad nampak sebagai sebuah nama dari Tuhan.[14] Hidup dalam saat ini adalah mengalami semua yang telah ada, dan akan selalu ada.

Pengalaman subyektif dari saat abadi, lebih lanjut, kondisi dan warna pengalaman manusia akan waktu itu sendiri, kenyataannya sebagai pengalaman tentang sesuatu, melahirkan keharuman kekekalan dan kesucian. Tidak ada suatu pengalaman subyektif tunggal

dari waktu, tetapi suatu pengalaman subyektif dengan yang lain. Karena itu kegembiraan dan kebahagiaan tersebar dari Substansi Tertinggi yang merupakan kebahagiaan murni, memperpendek waktu karena pengalaman ini membawa manusia lebih dekat kepada sekarang abadi, sementara perasaan sakit, agitasi, dan disversi memperpanjang pengalaman waktu subyektif. Itulah mengapa dikatakan, bahwa pada Masa Keemasan, adalah lebih lama daripada dalam masa-masa belakangan. Demikian juga, mengapa dalam mitos-mitos dari tujuh orang tidur di dalam goa, *as<u>h</u>âb al-kahfi*, disebutkan dalam Al-Qur'an, jatuh tertidur di dalam goa selama masa yang singkat dihubungkan dengan pesan beberapa generasi di dunia luar.[15] Dalam pengertian, keabadian menembus ke dalam waktu dengan suatu cara, dimana pengalaman manusia yang lebih dekat mendekati wilayah abadi atau kegembiraan yang tidak dapat dipisahkan darinya, yang kurang adalah pengalaman subyektif waktu suatu beban padanya sehingga durasinya melintas dengan lebih cepat.[16] Jika di dalam cakupan lintasan *jam-jam dicinta secara membumi*, seolah-olah mereka terjadi, namun suatu waktu, dalam penyatuan Cinta Ilahi seluruh masa berabad-abad lamanya dari suatu waktu, masa lampau dan akan datang melintas bukan hanya seolah-olah mereka adalah suatu masa, tetapi mereka *ada* secara aktual, kenyataannya, saat tertinggi yang mana manusia spiritual hidup secara konstan. Ia ada sekarang, dimana seluruh manusia mengalami wujud pada saat, yang merupakan saat terakhirnya di bumi, yaitu, saat kematian. Sekarang adalah suatu ketika, suatu antisipasi dari *peristiwa* itu dan suatu perjalanan melampauinya, dalam makna mengalami kebangkitan batin, bahkan sebelum kematian ragawinya.[17]

Keabadian kemudian direfleksikan pada kehadiran sekarang ini, dan sekarang adalah gerbang matahari dimana seorang pahlawan harus melewati, untuk melampaui lautan kemenjadian dan pengaruh waktu yang melayukan, yang fungsinya untuk membaca semua yang ada di dalam dadanya. Tetapi dari titik pandang yang lain, adalah mungkin untuk mendasarkan pada keabadian sebagaimana "sebelum" dan "sesudah" keperiadaan, saat mana kita berdiri dan pada kenyataannya sebelum dan sesudah dunia yang kita mempunyai eksistensi sekarang. Keabadian kemudian adalah sebelum semua yang ada dan sesudah semua yang akan ada, sebelum dan sesudah tak bermakna dalam waktu, tetapi dalam prinsip. Tradisi

Islam membahas *al-azal*, yaitu, pra-keabadian dan *al-abad*, atau pasca keabadian, dua kejadian dalam realitasnya sendiri, yang tak lain daripada *al-sarmad*, atau keabadian tersebut.[18] Pagi *azal* seringkali dirujuk dalam puisi Sufi mendasarkan pada keabadian dalam aspek kedatangannya kejadian sebelum semua ciptaan. Ia mendasarkan pada "permulaan awal," ketika manusia membuat keabadiannya berjanji dengan Tuhan.[19]

Dengan demikian, keabadian kadang-kadang didasarkan pada waktu yang tak terikat atau ketiadan waktu, seperti pada Zoroastrianisme akhir, dimana waktu tak terikat atau *Zurvan* dianggap sebagai dasar dari Ahura-Mazda dan Ahriman, *Zurvan* secara metafisikal berarti Yang Abadi dan secara etimologis, waktu yang tidak terikat.[20] Juga, dalam pemikiran Yunani akhir, konsep *Kronos* sebagai bapak dari Zeus sering diidentifikasikan dengan *chronos*, meskipun kenyataannya suatu asimilasi tidak dapat dipahami secara etimologis. Dalam konteks *Maitri Upanishad*, "waktu" *equivalen* dengan keabadian, di sini "waktu" bermakna waktu yang tak terikat, bukan waktu yang biasanya dipahami. Ketika wujud secara ontologis tidak dapat menjadi secara sempurna selain daripada kejadian yang merupakan prinsipnya, waktu juga tidak dapat diceraikan secara total dari keabadian, dalam pengertian pengalaman-pengalaman manusia dalam waktu yang datang dari Tuhan dan dihubungkan dengan-Nya. Dalam pengertian ini, *Maitri Upanishad* membedakan "dua bentuk" Brahma, seperti ada waktu dan ketiadan waktu, tetapi mempunyai satu esensi. Ia mengatakan: "Dari seorang yang menyembah, yang berpikir bahwa 'waktu (*kala*) adalah Brahma,' waktu (*kala*, juga kematian) mengalir kembali dari jauh."

> *Dari waktu mengalir segala sesuatu,*
> *Dari waktu maju memenuhi pertumbuhan,*
> *Dan di dalam waktu lagi, kemenangan menuju, - "waktu" adalah yang terbentuk dan tak terbentuk, keduanya.*[21]

Waktu ini berisi semua waktu, dalam realitas tak lain dari pada masa yang selalu merupakan, "dalam permulaanya," yang selalu hadir. "Ketika atas suatu waktu" dari dongeng-dongeng rakyat bukanlah suatu waktu partikuler, tetapi juga waktu yang juga tak berwaktu dalam bahasa Iberani *'olam* dan Yunani *oion*. Dalam bahasa-bahasa tertentu, seperti Sansekerta cerita-cerita yang cukup sederhana dimulai dengan "ada" (*asti*), yang mempunyai implikasi

secara langsung kini abadi, sementara cerita-cerita Parsi mulai dengan suatu pernyataan yang diketahui pada setiap anak yang *berbahasa* Parsi tetapi yang mengandung signifikasi metafisik luas dari saat abadi itu, yang merupakan waktu.yang melampaui dan masih suatu titik dari mana cerita dimulai. Permulaannya adalah: "Ada satu; tak ada satu pun; selain daripada Tuhan tak ada satu pun.[22] Asal waktu dan semua kejadian kita alami, seperti mengambil sesuatu "pada waktu" *berarti* termasuk "ketika suatu waktu," yang mana tidak ada waktu, seluruh waktu dimana keduanya, termasuk metafisika, mitos-mitos dan simbol-simbol yang, karenanya, tidak melemahkan waktu. Mereka andil di dalam kekekalan dari saat abadi tersebut, dari segala sesuatu yang dilahirkan.

Walaupun doktrin kehadiran abadi dalam hubungannya dengan waktu adalah universal dan ditemukan dalam naskah-naskah suci dan ajaran sapiensial tradisi-tradisi yang berbeda di seluruh dunia, sikap terhadap pengalaman manusia dalam arus perubahan dan proses yang disebut sejarah adalah sama di antara semua agama. Begitu juga mengenai kejadian dunia, sebagaimana ia dihubungkan dengan proses temporal yang sama. Tentu saja, semua tradisi didasarkan pada doktrin tingkat-tingkat eksistensi yang dilahirkan dari Prinsip Tertinggi, tetapi menggambarkan terbukanya waktu secara berbeda. Di antaranya mendasarkan mereka sendiri pada tindakan penciptaan tunggal dan satu periode drama kosmik, yang lain pada banyak siklus yang diulang menurut ritme-ritme yang merefleksikan "hari-hari dan dan malam-malam dari kehidupan Brahma," terdapat pada istilah Hindu. Juga terdapat tradisi-tradisi yang hidup dalam ruang, baginya waktu dan sejarah adalah konsekuensi, dan yang hidup dalam waktu dan yang meletakkan sejarah, diperhitungkan sebagai kejadian religius dan signifikansi akhir.

Perbedaan antara perspektif-perspektif ini yang juga dihubungkan secara langsung dengan konsepsi-konsepsi siklis dan linier dari "perjalanan waktu" atau sejarah, dapat diterangkan sendiri dengan mengambil sumber pada doktrin tradisional tentang siklus-siklus.[23] Menurut doktrin ini dalam bentuk Hindunya, masing-masing siklus kosmos besar (*kalpa*) terdiri atas ribuan *yuga*, yang mengandung "suatu hari Brahma."[24]Lebih dari itu, masing-masing kosmos yang lebih kecil mengenai humanitas partikuler disusun dari empat *yuga*, dimulai dengan apa yang Yunani menyebutnya Masa Keemasan (*Krta Yuga* dari sumber Hindu) dan berakhir dengan Masa

Besi (*Kali Yuga*) yang terminasinya juga menandai akhir dari siklus teristerial sekarang dari sejarah. Dalam satu siklus tunggal yang mana waktu dibagi menurut *Tetractys*, yaitu 4,3,2,1,. Masa Keemasan menjadi terpanjang dan Masa Besi terpendek, proses perubahan atau apa yang kita interpretasikan sebagai aliran waktu adalah sangat lambat pada permulaannya, meningkatkan temponya sebagai kemajuan-kemajuan siklus demikian juga waktu, jauh dari kejadian linier dan seragam, adalah dimodifikasi secara kualitatif dirinya sendiri selama *yuga-yuga* yang berbeda. Bagi manusia dari Masa Keemasan, waktu sebagai elemen perubahan "sekuler," bukan dari signifikasi manapun. Waktu diidentifikasikan dengan ritme-ritme kosmik, seperti masa-masa tersebut. Walupun siklus tidak pernah kembali ke titik yang sama, tetapi mengikuti suatu *helikal* daripada gerakan-gerakan melingkar.[25] Perubahan-perubahan mengikuti pola-pola yang tidak berulang, juga tidak dapat kelihatan dari konsekuensi manapun. Ia adalah durasi fase-fase yang lebih akhir dari siklus yang secara gradual pengalaman waktu dalam aspek non-siklisnya, menjadi konsekuensi dan sejarah mulai mendapatkan signifikansi.

Perbedaan ini barangkali dapat dimengerti lebih baik dengan memeditasikan sejenak pada simbolisme jam pasir (*hour glass*), yang dirinya merupakan instrumen untuk pengukuran waktu.[26] Satu unit waktu selama pasir mengalir, dari bagian atas ke bagian bawah, dapat dianggap sebagai simbolisasi satu siklus kosmos. Sekarang, seperti siklus mulai, walaupun pasir sedang turun melalui, rupanya tidak ada perubahan yang dapat dipersepsi dalam kondisi bagian atas yang nampak sebagai wujud yang kekal. Realitas kondisi tersebut nampak sebagai satu permanensi, yang mana partikel-partikel pasir "dilihat" seperti berada dalam ruang dan tidak dalam waktu, yang akan menggantikan kondisinya dalam satu cara yang sangat signifikasi. Dengan cara yang sama, bahwa dalam Masa Keemasan, walaupun individu-individu telah menjadi tua dan mati, dunia —yang mana mereka hidup— nampaknya ditempatkan dalam permanensi surgawi, yang mana kosmos dimudakan kembali dengan siklus temporal, tetapi tidak dipengaruhi dalam suatu cara yang tidak dapat diperbarui kembali oleh waktu. Hal ini disebut manusia primitif, kosmos dan sejarah adalah sama, kenyataannya identik, seperti waktu, transendensi, realitas dan simbol. Tetapi sebagaimana pasir tetap mengalir, setiap situasi dari bagian atas mulai

berubah. Yang demikian bukan hanya partikel-partikel pasir individual yang jatuh melalui saluran, tetapi konfigurasi lengkap dari pasir pada bagian atas yang mulai berubah dan waktu memperoleh signifikasi baru.

Agama-agama, yang mana waktu dilihat pada suatu cara siklis dan sejarah adalah konsekuensi kecil, sejauh "penyelamatan" manusia diperhatikan, secara esensial agama-agama kuno didasarkan pada realitas pengalaman manusia pada fase-fase yang lebih awal dari siklus kosmos dan sesuai dengan permulaan aliran pasir dalam jam pasir. Ia adalah agama-agama terakhir, yang bersesuaian dengan fase akhir dari unit waktu yang diukur dengan jam pasir, yang harus memperhitungkan pengalaman temporal dalam suatu cara religius. Judaisme, walaupun dalam satu aspek adalah agama "primordial," telah dimestikan memainkan peranan utama pada dirinya dan juga bertindak sebagai latar belakang Kristen dalam kehidupan agama dari humanitas fase terakhir siklus manusia, karena itu perhatiannya dengan sejarah dan metahistoris dan signifikasi metakosmos dari pengalaman sejarah orang-orang Israel yang terpilih. Hinduisme, pada sisi yang lain, tetap didasarkan pada perspektif premordial dari siklus waktu, sementara dapat memudakan kemabli dirinya dan tetap hidup hingga hari ini. Zoroastrianisme, dalam suatu pengertian, menempati posisi pertengahan antara agama-agama India dan Ibrahimi sejauh mengenai sejarahnya.[27] Sementara Islam adalah yang terakhir dari agama-agama Ibrahimi dan masih kembali ke agama premordial menegaskan signifikansi aksi-aksi manusia dalam sejarah, sementara menolak untuk mengidentifikasi kebenarannya sendiri dengan sejarah dalam berbagai cara. Ada beberapa signifikasi, yang bahkan kejadian-kejadian dari sejarah suci disebutkan dalam Injil dan Al-Quran mempunyai lebih banyak warna historis pada pendahulunya dan lebih banyak simbol-simbol pada bagian akhirnya.[28]

Dalam berbagai kasus, ketika ia merupakan fungsi semua agama untuk menyelamatkan manusia dari ketidaksempurnaan yang terimplikasi keadaan teristerialnya, ia harus berhubungan dengan signifikasi temporalitas dengan cara-cara yang berbeda, tergantung pada titik keberangkatannya dan realitas "pola dasar" yang diwakili di bumi. Telah berkembang sebagai hasil dari faktor-faktor ini suatu siklus demikian juga konsepsi linier mengenai waktu dan sejarah, yang pertama dihubungkan dengan agama-agama non-Arab dan

yang kedua dengan agama-agama Ibrahimi. Namun bahkan di dalam tradisi-tradisi Ibrahimi, situasi-situasi tersebut tidak sama dalam tiga agama yang terdiri dari anggota-anggota dari ke-luarga agama ini. Dalam Judaisme, karena kehadiran suatu jalur-jalur nabi-nabi yang panjang, sementara pentingnya sejarah di-tegaskan, aliran sejarah bukanlah pembicaraan linier yang ketat, maupun diidentifikasi dengan Ketuhanan melalui doktrin inkarnasi, yang menandai masuknya kebenaran ke dalam sejarah. Juga di dalam Islam signifikasi dari apa yang manusia kerjakan di dunia ini, baik secara individual maupun kolektif, ditekankan sepenuhnya, dunia dari waktu disebut "lahan bercocok tanam" untuk keabadian,[29] tetapi secara kategoris menolak bahwa segala sesuatu ini terjadi di dalam sejarah mempengaruhi Ketuhanan, sebagaimana Islam secara kuat menolak seluruh inkarnasisme. Lebih dari itu, konsepsi ke-nabian Islam, kebenaran hadir dari permulaan dan kemudian dibawa ke dunia, dan kemudian lagi oleh nabi-nabi yang berbeda, yang berakhir dengan Nabi Islam, setelahnya tidak akan terdapat nabi lain kecuali kedatangan kedua dari Kristus, didasarkan pada suatu konsepsi siklis mengenai waktu dan bukan sesuatu yang linier.[30]

Yang paling menarik adalah Kristen, bahwa seseorang dapat mengatakan bahwa hanya satu bagian dari siklus yang lengkap atau satu siklus kecil telah diambil dan diperlakukan di dalam cara linier. Sebagai hasilnya, Kristen dalam formulasi-formulasi eksoteriknya —tentu saja bukan dalam ajaran-ajaran sapiensialnya melihat Kristus sebagai Logos yang mengatakan "sebelum Ibrahim adalah Aku".— menyatakan sejarah ditandai oleh tiga hal fundamental: kejatuhan Adam di bumi, inkarnasi Anak Tuhan sebagaimana Adam kedua di dalam sejarah dan akhir dunia dengan kedatangan kedua dari Kristus. Pandangan dari perjalanan waktu ini, dikombinasikan dengan idea kelahiran Kristus, sebagai suatu kejadian historis yang unik dan inkarnasi Anak dalam matriks waktu dan sejarah, telah menciptakan suatu situasi religius khusus yang, ketika Kristen telah dilemahkan, memberikan cara yang dengan mudah bahwa ke-musrikan dari penyembahan sejarah yang mencirikan demikian banyak dunia modern. Walaupun perhatian Marx dengan setiap detail dari kehidupan manusia adalah sebuah porodi dari perhatian pada Hukum Talmud, peletakan sejarahnya di tempat Ketuhanan adalah bid'ah Kristen dan bukan pada Islam ataupun Hindu. Sementara Kristen telah kuat, walaupun penekanannya pada sejarah,

pasase hari-hari dan tahun-tahun telah dikuduskan oleh repetisi kontinyu kejadian-kejadian dari kehidupan pendiri dan orang-orang sucinya. Orang-orang Kristen, seperti para pengikut dari agama agama lain, hidup di dunia, di mana tiap temporalitas ditransformasikan oleh tema-tema yang selau diulang dari kehidupan Kristus dan ritus-ritus yang dialirkan dari asal mula tradisi sepanjang dengan keagungan orang-orang suci yang mengekalkan spirit tradisi sepanjang masa. Peribadatan besar-besaran sebagai sejarah atau proses sejarah datang hanya dalam kebangkitan desakralisasi dunia Kristen, tetapi tepatnya adalah sekulerisasi konsep waktu linier dan proses kesejarahan, yang menaikkan historianisme dan menolak kebenaran sebagai sesuatu yang transenden, yang mencirikan demikian banyak pemikiran modern. Sebaliknya, pemikiran Kristen tradisional, seperti semua pemikiran tradisional, telah melihat solusi pada problema ruang dan waktu melalui sumber pada Realitas yang melampaui ruang dan waktu, namun meliputi dan mentransformasikan keduanya.[31]

Perhatian Kristen dengan waktu linier mencakup periode dari kedatangan pertama Kristus ke kedatangan keduanya, juga dihubungkan dengan titik pandang agama-agama Ibrahimi yang, dalam aspek eksetoriknya, terutama dengan tujuan praktis penyelamatan manusia daripada dengan sifat suatu *perose*, yang merupakan perhatian esoteris. Itulah mengapa, formulasi-formulasi eksoterik dari eskatologi agama-agama ini disederhanakan ke dalam dua keadaan yang berlawanan, antara surga dan neraka dan perihal penciptaan direduksi kepada formulasi teologis *creatio ex nihilio*. Perihal keadaan-keadaan pertengahan, penyempurnaan final dari segala sesuatu di dalam Tuhan, siklus-siklus kosmos yang lain dan humanitas-humanitas, makna dari "air-air," yang padanya cahaya Tuhan bersinar, eksistensi keperiadaan *in divinis* sebelum kejadian itu disebut penciptaan dan demikian banyak persoalan lain ditinggalkan untuk dimensi esoterik dari tradisi-tradisi ini.

Sejauh persoalan mengenai waktu diperhatikan, barangkali tidak ada isu yang menunjukkan ketidak-cukupan formulasi-formulasi teologis pada dirinya dan tanpa bantuan doktrin-doktrin sapiensi daripada penciptaan *ex nihilio*. Dalam semua agama Ibrahimi, ketiganya telah terdapat teolog-teolog yang mengklaim bahwa Tuhan menciptakan dunia dari ketiadaan dan bahwa dunia mempunyai asal di dalam waktu, sementara terdapat filosof-filosof tradisional yang bersikeras bahwa tidak terdapat waktu, ketika dunia tidak ada,

karena waktu adalah kondisi dari dunia. Ribuan risalah telah ditulis orang-orang Muslim, Yahudi, dan Kristen sejak John the Grammanian menulis *De Aeternitate mundi*-nya melawan Proclus.[32] Sampai hari ini dalam siklus ajaran Islam tradisional, problema *huduts* dan *qidam* atau "kebaruan" dan "keabadian" dari dunia diperdebatkan, karena ia mewakili suatu persoalan yang tidak dapat diselesaikan kembali secara logik pada tingkat dimana teologi agama-agama Ibrahimi menempatkan dirinya. Ia harus diterima, baik pada keyakinan maupun metode, bahwa *scientia sacra,* yang baginya *ex nihilio* tidak bermakna secara literal dari ketiadaaan tetapi lebih pada "kemungkinan-kemungkinan" dalam tatanan yang mendasar, yang mengutip Ibn 'Arabi, bahkan sebagai "yang dibaui harum eksistensi" dan yang dieksistensikan pada dataran teristerial dari keadaan pra-eksisten atau keadaan-keadaan yang sama. Penciptaan, dalam pengertian ini, adalah suatu turunan. Figur seperti Jalal al Din Rumi telah memberikan jawaban, bagi debat yang tak henti-hentinya antara para pengikut *hudûts* dan *qidam,* sementara tidak dimungkinkan mencapai pengertian isu itu bahkan dalam konteks Islam tradisional telah menyederhanakan dengan tidak memahami pesan dari karya seperti *Matsnawî.*[34]

Suatu elemen dari ajaran-ajaran ini mengenai penciptaan yang tidak perlu disebutkan adalah doktrin pembaruan kembali ciptaan pada setiap saat (*tajdid al-khalq fîkulli ânât*) yang mencirikan demikian banyak ajaran-ajaran Sufi mengenai penciptaan. Sufi, seperti semua yang membahas suatu saat atau sekarang, mengambil jalan suatu "atomisasi temporalitas," jika istilah ini dapat digunakan, dan percaya bahwa walaupun waktu seperti mengalir, tetap tidak dapat dibagi. Dari titik pandang yang lain, tidak lebih daripada pengulangan suatu yang sesaat, seperti alur yang dibentuk oleh pengulangan titik spasial.[35] Selama sesaat atau sekarang ini dunia seluruhnya kembali ke asal, melalui ekspansi (*al-bast*) seperti dua fase pernafasan. Pada setiap saat terjadi penciptaan segar (*tajdîd al-kha-laq*) dan berkait antara Pencipta dan ciptaan-Nya, yang dibarukan kembali tanpa terputus-putus. Sebagaimana Jami mengatakan,"Alam semesta diubah dan dibarukan kembali secara tak henti-hentinya pada setiap saat dan setiap tarikan nafas. Setiap saat satu alam semesta dibinasakan dan yang lain menghempasnya, menggantikan tempatnya... Dari konsekuensi suksesi cepat ini, dicurangi keyakinan bahwa alam semesta adalah eksistensi permanen,"[36] Doktrin ini, yang mempunyai

makna terbesar sejauh praktis dan operatif dari Sufisme, merupakan suatu cara memandang problema penciptaan dari perspektif kehadiran abadi dirinya, dari mana ketiadaaan selalu benar-benar datang. Lebih lanjut ia melengkapi doktrin metafisik yang melihat penciptaan *ex nihilio* sebagai eksistensi dari pola-pola dasar atau esensi-esensi, yang memiliki realitas pra-kosmos *in divinis.*[37]

Definisi proses kesejarahan dalam pengertian sekuler telah ditempatkan dalam dunia modern, bukan hanya karena ajaran-ajaran metafisika mengenai waktu dan keabadian yang telah dilupakan sebagai hasil dari desakralisasi pengetahuan dan dunia, tetapi juga, sebagaimana telah disebutkan, sebagai hasil dari penekanan khusus Kristen atas sejarah, yang tidak ditemukan dalam tradisi-tradisi lain.[38] Pemikiran Kristen, setidaknya dalam alur utama perkembangan di Barat, meletakkan sejarah secara sungguh-sungguh, dalam pengertian keyakinan, keberlanjutan sejarah yang tidak dapat balik, kekuatan yang sejarah mampu mengintroduksi kesenangan baru dari suatu orde yang bahkan secara radikal, kesadaran akan keunikan masing-masing kejadian historis yang menarik pada masa modern pada eksistensialisme, kemungkinan dari kejadian-kejadian historis tertentu yang menentukan dalam suatu cara final,[39] sigfikansi religius dari lingkungan manusia dalam gerakan-gerakan dan institusi-institusi dan pentingnya kebebasan manusia dalam penentuan masa depan manusia individual dan juga keseluruhan sejarah. Dari premis-premis ini pada manusia Promethean yang tersekulerisasi seluruhnya dan telah memutuskan mencampurkan-takdirnya sendiri dan sejarahnya, namun adalah suatu tahap tunggal. Dari sekularisi konsepsi Kristen tentang sejarah ini dikombinasi dengan messianisme, yang filsafat materialistik dan sekuler dilahirkan, didasarkan pada pandangan bahwa proses historis adalah realitas akhir dirinya, dan melalui kemajuan material manusia dapat memenuhi kesempurnaan itu, yang secara tradisional diidentifikasikan dengan keadaan surgawi, dengan Jerusalem teristerial dan surgawi ditempatkan pada titik sejarah *alfa* dan *omega* yang juga hadir sekarang. Melalui historisisme, utopianisme sekuler, dan idea tentang kemajuan dan evolusi dalam pengertian waktu telah, bagi manusia modern, mencoba untuk menelan keabadian dan merampas tempatnya, menggantikan sekarang abadi yang mana keabadian dan temporal bertemu dengan saat sekarang, sebagaimana saat beriringan dengan kesenangan-kesenangan dan sensasi-sensasi transien. Cukup Paradoks, hasil akhir

dari proses ini, di mana waktu yang dibagi-bagi bukan hanya telah menghancurkan kemungkinan pengalaman keabadian bagi yang telah jatuh di bawah ucapan hipnostik, tetapi juga jauh melebihi makna keabadian dan kontinuitas sejarah dan makna sejarah itu sendiri.[40]

Pendewaan proses kesejarahan telah menjadi kuat dan suatu dorongan pemaksaan yang, dalam jiwa banyak manusia, telah menampati tempat agama. Tidak dimanapun juga, ini lebih dari fakta, bahwa dalam peranan teori evolusi tersebut memainkan kehidupan mental dan psikologis para saintis yang mengklaim mencari segala sesuatu dari titik pandang saintefik obyektif, kecuali yang bereaksi dengan nafsu keji, ketika teori evolusi dibahas secara kritis dari berbagai bagian apakah logika, teologi, maupun saintefik.[41] Dalam banyak cara dan dengan alasan-alasan yang kuat, evolusi telah menjadi substitusi dari agama bagi banyak orang, yang mempertahankannya dengan intoleransi, sementara mengklaim menjadi sangat dapat diterima dan toleran tanpa sembarang keyakinan agama yang kuat.[42] Pembicaraan lain dalam terma-terma kategoris metode ilmiah, kemudian mempertahankan evolusi pada landasan ilmiah tanpa ada, pada kesadaran penuh, bahwa cara penerimaan evolusi mereka sebagai ilmiah, tidak mempunyai apapun untuk dikerjakan dengan definisi mereka sendiri dari apa ilmu itu.[43] Terdapat kebohongan dalam sikap-sikap ini suatu faktor alam yang sangat kuat, yang berhubungan dengan kedalaman jiwa manusia, bagi yang terlibat substitusi proses historis bagi Ketuhanan dan karenanya menghasilkan suatu respon yang dicadangkan untuk kesucian, dimana manusia pontifisial selalu merespon dengan keseluruhan keperiadaannya. Lebih lanjut, pertahanan evolusi ini meliputi suatu perjuangan untuk "kepercayaan" bukan kebenaran ilmiah. Bagiriya memberikan hanya cara yang mungkin untuk menyelubungi penetrasi realitas-realitas pola dasar dimana species adalah refleksirefleksi bumi pada dataran fisik, dan makna tunggal pemberian beberapa macam skema yang dapat diterima, memungkinkan manusia hidup di dunia ini, di tengah-tengah verietas bentuk-bentuk alam yang membingungkan tetapi dalam kelalaian transendensi Diri, yang merupakan sumber dari variasi ini.

Kritikisme-kritikisme yang dapat dibawa dan pada kenyataannya telah dibawa melawan teori evolusi, sebagaimana telah diketahui sekarang, tentu saja bukan seperti penaikan vertikal manusia

terhadap pola dasar abadinya sendiri, adalah pada metafisik dan kosmologi, agama, logika, matematika, fisika, dan biologi termasuk paleontologi. Secara metafisik, kehidupan datang sebelum sesuatu benda, dunia halus sebelum kehidupan, spirit sebelum dunia halus dan Realitas Akhir sebelum segala sesuatu apapun. Makna "sebelum" ini di dalam prinsip apapun, telah dijadikan penampakan benda secara kronologis, kehidupan dan kesadaran atas teater eksistensi kosmos. Intuisi intelektual memungkinkan manusia mengetahui *scientia sacra,* memberikan kepastian mutlak keutamaan kesadaran ini atas kehidupan dan benda. Ia memberikan suatu pengetahuan dari hirarkhi yang disebarkan dari Sumber yang mana segala sesuatu secara abadi hadir, dan yang segala sesuatu kembali. Ia melihat eksistensi-eksistensi dalam graduasi dan kenampakannya pada dataran temporal sebagai elaborasi dari kemungkinan-kemungkinan, termasuk dimensi vertikal atau gradasi.[44] Obyek-obyek dalam dunia ini "muncul" dari apa yang esoterisme Islam menyebutnya "perbendaharaan dari yang tidak nampak" (*khazânay-i ghayb*): ketiadaan dari apa yang pernah dapat nampak pada dataran realitas fisik, tanpa memiliki sebab transendennya dan akar keperiadaannya *in divinis.* Terdapat pembahasan secara metafisik, tidak kemungkinan dari sembarang proses temporal yang menambahkan sesuatu kepada Ketuhanan atau kepada Realitas semacam itu. Apa saja yang tumbuh dan berkembang adalah aktualisasi dari kemungkinan preeksis (ada sebelumnya) dalam tatanan Ketuhanan. Perkembangan atau pertumbuhan ini dalam dunia-kekekalan dari pola-pola dasar. Akhirnya, pembahasan secara metafisik, yakni, yang termasuk skala lebih rendah dari keperiadaan tidak pernah dapat memberikan peningkatan pada apa yang termasuk oleh alam pada suatu tingkat yang lebih tinggi. Dari titik pandang *scientia sacra* hanya bermakna, bahwa evolusi dari segala sesuatu akan dapat menjadi aktualisasi dari kemungkinan-kemungkinan laten dalam sesuatu itu. Sebaliknya, tidak semua yang dari ribuan masa dapat menghasilkan sesuatu di luar tanpa sesuatu. Kekuatan penciptaan termasuk menciptakan Prinsip itu sendiri, yang merupakan aktualitas murni dirinya. Apa yang evolusi lakukan adalah menuhankan proses historis, bukan hanya menganggapnya sebagai realitas akhir tetapi dengan mentransfer kekuatan dari *creatio ex nihilio* transendensi Tuhan kepadanya.

Juga, dari titik pandang metafisika dan kosmologi, bentuk adalah cetakan dari suatu pola dasar dan suatu kemungkinan ilahiah,

bukan suatu aksiden dari sekumpulan material. Lebih lanjut, bentuk adalah kualitas dan kualitas-kualitas bukanlah penambahan seperti pada kuantitas-kuantitas. Bahkan dalam dunia yang tak bernyawa, hijau bukanlah pencampuran dari merah dan biru. Dalam cara yang sama empat bukanlah penambahan dari dua dan dua. Hijau mempunyai realitas kualitatif yang sederhana, tidak dapat direduksi ke kualitas-kualitas dari warna-warna yang, dalam pembahasan secara material atau kuantitatif, penambahan pada hijau itu. Prinsip ini bahkan lebih dari fakta dalam bentuk-bentuk kehidupan, dimana realitas dari berbagai bentuk yang tidak dapat direduksi pada komponen-komponen kuantitatifnya. Akankah separuh tubuh manusia secara kuantitatif, adalah separuh dari tubuh manusia seutuhnya? Bentuk-bentuk kehidupan mempunyai realitas kuantitatif yang tidak dapat berkembang dari bentuk-bentuk lainnya, tanpa bentuk yang juga "dimana-saja" kini. Dan bahwa "dimana saja" hal itu, secara kualitatif tidak dapat mempunyai suatu tempat lain kecuali dunia pola dasar yang merupakan asal-usul dari segala bentuk.

Dari titik pandang religius secara murni, fakta-fakta melawan evolusi adalah universal, bahkan dalam tradisi-tradisi semacam Hinduisme, Jainisme, dan Budhaisme, dimana sejarah kosmos digambarkan pada skala besar, yang terdapat kesadaran sempurna di antara yang membaca naskah-naskah mereka yang suci, bahwa dunia berputar sejauh lebih lama dari pada enam ribu tahun, bahwa ciptaan-ciptaan lain telah mendahului manusia di bumi, dan bahwa konfigurasi geologis dari dunia telah berubah. Hal yang sama dapat dikatakan dari Islam, dimana hingga ribuan tahun yang lalu, ilmuan-ilmuan Muslim secara tepat telah menyadari bahwa kerang-kerang laut pada puncak gunung-gunung itu berarti bahwa gunung-gunung itu telah berubah menjadi laut dan laut-laut telah berubah menjadi gunung. Binatang-binatang darat mendahului manusia di bumi dan binatang-binatang laut telah datang sebelum binatang-binatang darat.[45] Dalam sebuah naskah suci dan sumber-sumber tradisional, apakah mereka membicarkan penciptaan dalam enam hari ataupun siklus-siklus kosmos yang berakhir pada perkembangan waktu yang cepat, bukanlah suatu indikasi bahwa bentuk-bentuk kehidupan yang lebih tinggi berkembang dari yang lebih rendah, dari jenis lainnya. Dalam semua buku suci, seorang laki-laki turun dari suatu pola dasar surgawi, tetapi tidak naik dari monyet atau beberapa ciptaan yang lain. Apa saja ramuan fakta skriptual yang telah dibuat

untuk mendukung teori evolusioner medern sejak abad terakhir ini, didasarkan pada pelupaan komenar-komentar tradisional dan sapiensi dan pada interprestasi skala eksistensi vertikal, dalam bentuk temporal dan horisontal seperti telah dilakukan secara filosofis sebagai suatu latar belakang kemunculan teori evolusi abad XIX itu sendiri. Kebulatan suara yang besar dari teks-teks suci, termasuk semua jenis manusia dan iklim, sungguh-sungguh mengatakan sesuatu tentang alam manusia. Dalam berbagai kasus, ia lebih dari suatu bukti melawan mereka yang mencoba menggunakan teks khusus dari satu tradisi atau sedikit alur yang dipilih secara bijak, dari suatu naskah tertentu yang akan meminjamkan diri mereka sendiri dengan lebih mudah kepada interprestasi yang salah, dalam upaya untuk menunjukkan dukungan religius bagi validitas teori evolusi.

Dari titik pandang logika secara murni, sukar untuk menerangkan, mengapa seseorang dapat memperoleh, katakanlah, lima pound gandum di luar kotak yang asalnya hanya empat. Ketika seseorang mempelajari geologi dan paleontologi historis, ia melintasi banyak kasus, dimana evolusi dari satu bentuk ke lainnya rupanya seperti absurd. Tetapi absurditas ini diremehkan dengan dalih masa yang panjang, dengan ilusi bahwa bagaimanapun jika anda mempunyai waktu yang cukup, anda dapat menerangkan berbagai persoalan. Apakah seseorang mempunyai ribuan tahun ataukah ratusan juta tahun, secara logis adalah absurd, bahwa sesuatu yang diam harus menjadi sadar atau bahwa suatu tatanan organism yang lebih rendah dengan dirinya sendiri akan menjadi tatanan organisme yang lebih tinggi, senyatanya melawan bukan hanya logika tetapi semuanya, bahwa kita mengetahui dari hukum-hukum fisika. Dalam logika bukan A yang dapat menjadi B tanpa B dulunya yang dengan berbagai cara terkandung dalam A, dan sesungguhnya B tidak pernah menghasilkan A, jika ia memilih lebih atau lebih besar dari pada A. Tidak ada sejumlah kesabaran evolusioner, mengapa yang mempertahankan teori evolusi biasanya membuat definisi demikian ambiguitas, karena dapat menghindari logika kritis dari definisi yang mereka berikan.

Bahkan terdapat suatu kritikisme matematik dari teori evolusi.[46] Menurut teori informasi modern, seseorang tidak dapat menerima dari berbagai unit informasi lebih dari yang ada darinya. Sekarang, sel dapat dianggap sebagai unit yang mengandung sejumlah in-

formasi tertentu, yang pada kenyataannya mengatur aktivitas-aktivitas bentuk kehidupan tersebut. Bagaimana informasi ini dapat berada di dalam sel ditingkatkan, tanpa mempunyai informasi baru, diletakkan melalui beberapa agen apa saja yang mungkin? Seseorang tidak dapat mempelajari sel, sebagaimana dilakukan pada hari ini, menerima teori informasi dan pada ketika yang sama menerima interpretasi-interpretasi yang sedang berlangsung mengenai teori evolusi menurut proses-proses temporal dan tanpa suatu sebab eksternal, yang dirinya harus ke tingkat tatanan yang lebih tingg, dalam arti dapat meningkatkan informasi yang dikandung di dalam gen, sejumlah informasi yang dikandung di dalam gen-gen meningkat dan "berkembang" ke dalam bentuk-bentuk yang lebih tinggi.

Sebagaimana argumen-argumen yang digambarkan dari fisika, yang sudah dikenal, bentuk-bentuk kehidupan menjaga tatanan dan struktur mereka dan menggunakan energi yang dihubungkan dengan kehidupan yang berakhir dalam suatu cara, yang secara total ber-beda dan berlawanan dengan hukum kedua termodinamika. Setiap penampakan di bumi, dari bentuk-bentuk kehidupan yang lebih kompleks, selama tahap-tahap terakhir dalam kehidupan dari bumi ini, adalah berlawanan dengan hukum entropi dan menunjukkan kehadiran jenis energi lain yang terlibat. Pada kenyataannya terdapat banyak ahli biologi yang mengklaim bahwa, bukan satu tetapi dua tipe energi yang berfungsi secara berbeda dalam lingkungan terestrial kita: satu fisik atau dihubungkan dengan benda-benda yang tidak hidup dan yang lain di dalam segala sesuatu yang hidup; dan bahwa hukum-hukum yang menyinggung pada yang kedua adalah sangat berbeda, meskipun energi yang masuk ke dalam memainkan hanya ketika seperangkat kondisi material khusus ada dan bukan sebelum atau sesudahnya. Ilmuan tertentu menolak dengan tegas kemungkinan benda lembam yang berkembang ke dalam bentuk-bentuk kehidupan, karena perbedaan-perbedaan fundamental antara dua tipe energi yang berkembang dalam hukum-hukum yang mengatur masing-masing realitas.[47]

Sejauh fakta-fakta biologis dan paleontologis diperhatikan, terdapat sejumlah argumen yang diringkas oleh para ahli dalam bidang ini, banyak dari mereka yang secara tegas mengekspresikan pandangannya sampai masa tua, karena takut diasingkan oleh kolega-kolega profesional mereka. Walaupun demikian, sejumlah karya para saintis dalam bidang-bidang ini; banyak yang menekan-

kan ketidakmungkinan dari teori evolusi, teori yang E.F Schumacher menyebutnya fiksi ilmiah dari pada ilmu,[48] tumbuh secara substansial setiap hari dan melibatkan bukan hanya ahli-ahli biologi tetapi juga ahli-ahli genetika, fisiologi, dan orang-orang dari banyak disiplin lain dalam ilmu hayat.[49] Mengenai fakta-fakta paleontologi, fakta pertama yang mengkonfrontasikan berbagai mahasiswa dari bidang tersebut adalah kenyataan dari species baru dalam periode geologis baru dalam suatu cara yang tiba-tiba dan pada daerah yang sangat berkembang. Kelompok-kelompok utama yang tidak berhubungan seperti vertebrata-vertebrata, nampak semua dari suatu yang tiba-tiba dalam bentuk dari empat tatanan dan dimana saja seseorang menelusuri kejadian itu, lebih dari penampakan gradual dari organisme kompleks. Lebih jauh, catatan stratigrafis pernah memunculkan fosil-fosil yang akan eksis sebagai media antara kelompok-kelompok besar, sesuatu yang harus ada jika teori evolusi sebagaimana biasanya diketahui akan diterima.[50] Lebih lanjut, semua alasan yang diberikan oleh orang-orang yang mempertahankan evolusi mengenai mengapa catatan paleontologi dalam kenyataannya tidak memberikan apapun fakta-fakta yang telah disangkal oleh banyak ilmuan.[51] Mengenai tumbuh-tumbuhan, situasinya bahkan lebih sulit untuk menerangkan dari pada kasus untuk binatang. Catatan Paleontologi secara tegas mendukung hipotesis evolusioner, tak masalah betapa jauhnya ia direntangkan dan betapa jauhnya ia ditarik interpretasinya.[52] Fakta-fakta yang paling merusak datang dari sebab; kurangnya pelacakan kehidupan dalam pra-Cambrian dan kelimpahan tiba-tiba setelah itu. Orang-orang yang mempelajari catatan ini dengan pikiran terbuka, tidak dapat kecuali, ditekan oleh penampakan yang mengejutkan mengenai gaya atau energi baru pada permukaan bumi, memanifestasikan dirinya dan meninggalkan tandanya pada catatan geologis dalam suatu cara yang dapat disebut sangat evolusioner. Fakta-fakta paleontologi yang luas dari Cambrian, sebagai pembeda dari pra-Cambrian pada segala sesuatu kecuali evolusi gradual dari bentuk-bentuk kehidupan.[53] Tentang pasca Cambrian, catatan tersebut memunculkan bahwa hampir semua taraf dari hewan-hewan telah diketahui ada pada Cambrian, seperti porifera, coleanterata, dan Annelida dan bahwa sejauh pentarafan diperhatikan, tidak ada kelas-kelas baru yang muncul sejak paleozoic dengan kekecualian chordata.

Mutasi-mutasi yang banyak dibahas ahli biologi dan melalui

mana mereka berusaha menerangkan apa yang mereka sebut evolusi dengan lompatan-lompatan, pada kenyataannya tidak pernah melebihi suatu batas yang sangat terbatas dan mewakili suatu anomali maupun dekadensi dari species yang dipersoalkan. Kekosongan tetap tidak dapat diterangkan dengan berbagai mutasi yang diamati dalam biologi, tanpa seseorang bertampat pada periode-periode lain yang berbeda mendorong bertindak di bumi dari yang dapat diamati sekarang. Tidak ada variasi-variasi yang disajikan oleh penasehat-penasehat evolusi sebagai "pucuk-pucuk" spesies baru yang pada kenyataannya mempunyai sesuatu lebih dari varian-varian di dalam kerangka kerja dari suatu species tertentu. Terdapat hewan-hewan yang dalam arti hewan-hewan "imitasi" dari tatanan-tatanan lain, seperti ikan-ikan paus yang merupakan mamalia walaupun mereka bertindak sebagai ikan; dan masih bertindak sebagai ikan reptil-reptil, burung-burung dan mamalia-mamalia tetap tipe-tipe yang berbeda. Makhluk-makhluk seperti ikan paus dan ikan lumba-lumba, jauh dari pembuktian teori-teori evolusi. Mengenai adaptasi, terdapat beberapa yang demikian kompleks bahwa berbagai teori evolusi akan sulit menjelaskannya, tindakan dari Pencipta yang bijakasana menjadi penyelesaian yang jauh lebih logis.[54] Itulah mengapa, di antara ahli-ahli biologi yang lebih obyektif, bahkan ketika mereka menerima teori evolusi untuk apa yang mereka rasa merupakan dari berbagai alternatif "ilmiah" lain, tetap sepenuhnya sadar terhadap karakter dan bahkan "surealistik" daripada teori evolusioner, sebagaimana biasanya diketahui.[55] Biologi tentu saja tidak memberikan bukti-bukti apapun untuk teori ini, dalam arti bukti ilmiah, tetapi ia memberikan berbagai kendala yang hanya dapat diatasi dengan suatu "lompatan keyakinan," yang hanya merupakan sebuah parodi keyakinan, bahwa Tuhan telah menempatkan dalam jiwa manusia bagi Dirinya dan pesan-pesan-Nya. Kritikisme terhadap teori evolusioner dan persoalan-persoalan yang dihubungkan dengannya adalah demikian banyak, bahwa ilmuwan-ilmuwan modern tertentu bahkan telah menekankan bahwa Darwinisme dan Lamarkisme adalah beban-beban atas ilmu biologi itu sendiri. Ilmu ini harus diijinkan untuk berkembang tanpa keharusan melahirkan beban dari suatu asumsi filosofis yang tidak berhubungan dengan hasil-hasilnya, tetapi pada kenyataanya meletakkan suatu kendala besar pada ilmu ini dalam upaya untuk memungkinkan agar manusia modern malanjutkan menggunakan penolong ini bagi penyembahan

yang tak berakhir dari proses historis dan temporal sebagai realitas.[56]

Sedikit argumen yang diringkas di sini dalam suatu bentuk singkat adalah subyek dari dikursus lain dan tidak dapat dikembangkan secara rinci dalam suatu studi, yang ditujukan bagi pengetahuan dan kesucian. Tetapi karena teori evolusi, baik dalam dirinya maupun dalam perkawinannya dengan berbagai filsafat dan bahkan teologi, telah memainkan peranan utama dalam desakralisasi dari apa yang tetap tinggal di Barat dari pengetahuan suci dan bahkan dari makna umum kesucian yang khas manusia, adalah perlu untuk mendasarkan pada kritikisme-kritikisme ini. Juga penting untuk menyebutkan keberatan-keberatan ilmiah mengenai evolusi, karena ia adalah basis dari fondasi yang dianggap ilmiah, bahkan telah diregenerasi sehingga mencakup keseluruhan kosmos, Pleades dan pengetahuan, termasuk teologi itu sendiri.

Jika pada abad XIX dan awal abad XX, teori evolusi telah mempengaruhi filsafat Eropa dalam berbagai cara, dari manusia supernya Nietzsche hingga evolusi kemunculan dari Samuel Alexander dan evolusi kreatif Hendry Bergson, sampai separuh terakhir abad XX tipe pemikiran ini tetap masuk ke dalam realisme teologi Khatolik itu sendiri, menghasilkan Darwinisasi teologi, dan penyerahan teologi ke mikroskop,[57] yang diwakili oleh Teilhard de Chardin. Dalam bidang ini Jesuit Perancis tersebut, didahului oleh seorang ahli Ketimuran, Sri Aurobindo, yang di dalam *Life Define*-nya telah mencoba memberikan interpretasi evolusioner dari Vedanta, namun tidak mempunyai pengaruh atau efek yang sama di India, seperti Teilhard di Barat.[58] Pada kenyataannya patut diperhatikan untuk menyebutkan bahwa, di Timur, hanya ada pada anak benua India yang, sebagai hasil dari pendidikan Anglo-Saxon dengan penekanannya yang berat pada filosof-filosof evolusioner seperti Herbert Spencer, nampak bukan hanya tokoh Aurobindo tetapi para "pemikir evolusioner" yang kurang utama. Jadi dari dunia ini, bahwa perkawinan ganjil antara pseudospiritulualis dan evolusioner, dengan pembahasan kesadaran kosmos dan kelahiran humanitas baru dengan kesadaran yang berkembang dan sebagainya, telah menyebar ke penjuru dunia. Baik Budhisme Jepang dan China maupun dunia Islam, meskipun pembahasan Iqbal tentang manusia super, telah melahirkan campuran agama dan evolusi yang sama, juga kita temukan dalam Aurobindo. Karena itu adalah sesuatu yang asing, bahwa rekan-rekan Aurobindo di Barat harus tidak menerima

dari tanah Darwin tetapi dari Claude Bernard dan Cuvier.

Dari titik pandang tradisional Teilhard mewakili pemberhalaan yang menandai fase akhir dari desakralisasi pengetahuan dan keperiadaan, pengganyangan Keabadian oleh proses temporal, jika hal itu mungkin. Karenanya itu semua lebih asing bahwa, beberapa orang harus mempertimbangkan karyanya sebagai "resakralisasi dunia profan."[59] Kenyataannya terdapat suatu banjir tulisan yang dipopulerkan tentang dia, bahkan journal-journal ditujukan untuk studi tentang karyanya.[60] dan bahwa dia telah mendapat perhatian dari forum yang luas, termasuk tidak pada semua yang ditujukan pada agama autentik, yang hanya dapat bermakna, dalam dunia seperti kita, bahwa dia memenuhi kepastian dari tendensi-tendensi anti tradisional dan bahkan kontra tradisional,[61] dari dunia ini, sebagian besar dari keseluruhan formasi psikologis, yang merupakan hasil dominasi jalan pikiran evolusioner pada pikiran dan psike sebagian besar manusia modern.[62]

Bagi Teilhard, evolusi mencakup bukan hanya ciptaan-ciptaan yang hidup, tetapi bahkan juga benda-benda yang tak hidup. Semua benda kosmos ditandai sebagai "*O Holy Matter*!"[63] (Benda Yang Suci), mengikuti hukum "kompleksifikasi" yang membawa "bahan" kosmos meningkat dari tahap ke tahap hingga mencapai manusia. Seluruh kepriadaan baginya mempunyai suatu muka dalam kesadaran (bukan untuk dikacaukan dengan doktrin tradisional Hindu yang menyamakan eksistensi dirinya dengan kesadaran) seperti manusia itu sendiri, dan evolusi juga mempunyai implikasi evolusi kesadaran dari kehidupan dan benda. Evolusi ini tidak hanya membawa kepada biosfer mengatasi, tetapi melalui budaya manusia yang telah membawa kepada noosfer telah menekankan pada biosfer. Pada tahap terakhir dari yang dianggap evolusi ini, kultur-kultur manusia akan menjadi satu. Melalui konsentrasi psike, ia menciptakan suatu kesadaran "hiperpersonal" yang akan masuk ke dalam keperiadaan pada "titik omega," dimana evolusi akan berakhir pada integrasi konvergen, titik ini pada Tuhan sejauh Dia menentukan arah sejarah. Melalui sublimasi mental fantastik dari materialisme silang ini, Teilhard mencoba mensintesakan sains dan agama dan memberikan signifikasi Kristen pada hipotesis evolusioner *Cum* sains.

Pertama dari semuanya, dari titik pandang metafisika dan agama, proses pencampuran ini agaknya lebih dari sintesis yang

tidak dapat dianggap sebagai semata kecuali inversi doktrin tradisional tentang emanasi dan pemunculan hirarkhi eksistensi. Secara teologis ia adalah pendewaan belaka, sebagaimana ditunjukkan oleh pernyataan-pernyataan yang tegas dari Teilhard seperti, "yang eksis hanya benda yang menjadi spirit.... sehingga diperlukan banyak benda untuk banyak spirit itu,"[64] dan sebagainya. Apa yang kurang sempurna dalam perspektif ini adalah kesadaran dari dua macam hubungan antara Prinsip dan manifestasinya, yaitu, hubungan antara kontinuitas dan diskontinuitas. Sementara Prinsip adalah sumber dari kosmos dan tak satu pun dapat eksis tanpa penerimaan eksistensi dari Sumber Keperiadaan, dimana ada sebagai matahari adalah untuk sinar-sinarnya, Prinsip tetap transenden *vi-a-vis* seluruh manifestasi melalui suatu dikontinuitas yang tidak dapat diabaikan atau diamati, oleh berbagai eksposisi autentik metafisika. Terdapat suatu dunia yang berbeda antara doktrin tradisional mengenai kesatuan transenden keperiadaan (*wahdat al-wujûd* dalam Islam) dan panteisme rasionalistik, yang mengabaikan transendensi absolut dari Dia yang masih merupakan sumber dari semua multiplisitas.[65] Bagi Teilhard, bukan hanya persoalan pengabaian aspek diskontinuitas antara Prinsip dan manifestasinya,[66] yang akan dihasilkan panteisme filosofis yang sering ditemui dalam sejarah pemikiran Barat, tetapi bahkan menganggap Prinsip sebagai hasil akhir dari evolusi manifestasi itu sendiri.

Teilhard mencoba menerangkan transisi benda lembam pada kehidupan sebagai "menggulung molekul pada dirinya sendiri," malupakan penetrasi suatu prinsip kosmos baru ke dalam domain benda lembam sebagai sebab penampakan hidup yang tiba-tiba di bumi. "Pengulungan" ini, lebih lanjut, adalah ketiadaan kecuali sutu parodi konsentrasi spiritual sebagai penggambaran dari transisi kehidupannya kepada kesadaran sebagai "ambang batas refleksi" yang merupakan parodi tindakan kreatif ilmiah itu sendiri. Ia membicarakan tentang proses ini yang mencapai, melalui evolusi, keadaan totalitas jika totalitas pernah tidak dapat ada atau pernah dapat kurang sesuatu yang diperoleh terakhir tanpa berhenti menjadi totalitas! Ketika seseorang membaca karya Teilhard secara hati-hati, akan menyatakan bahwa keyakinannya terletak dalam benda dan dalam dunia ini, di atas segala sesuatu tanpa suatu kesadaran, bagaimana benda itu dimunculkan sendiri oleh tingkat-tingkat eksistensi

yang lebih tinggi.[67] Ketika Teilhard mengatakan, "jika, dalam konsekuensi dari beberapa subversi dalam, saya secara berturut-turut akan kehilangan keyakinan saya di dalam Kristus, keyakinan saya di dalam Tuhan pribadi, keyakinan saya didalam Spirit, yang rupanya bagi saya akan tetap kontinyu meyakini di dunia. *Dunia* —nilai ketidak-bersalahan dan kebaikan dari dunia— ini adalah, dalam analisis terakhir. *yang pertama dan hanya suatu yang mana saya percaya,"*[68] ia sedang mengekspresikan secara terbuka terhadap benda (dewa kekayaan), yang secara teologis tidak dapat kecuali disebut kemusyrikan. Dan bahkan ketika dia menegaskan keyakinannya pada titik Omega, yang berkembang dari proses-proses evolusioner, ia sedang mengingkari totalitas seluruh ajaran tradisional dan condong hanya kepada suatu versi yang terpotong dan tersubversi dari mereka; bagi Kristus telah mengatakan bahwa dia adalah Alfa dan Omega, di dalam Qur'an Tuhan disebut bukan hanya Yang Terakhir atau Omega (*al-âkhir*) tetapi juga Yang Pertama (*al-awwal*); bukan hanya Yang Lahir (*al-zâhir*) tetapi juga Yang Batin (*al-bâtin*).

Kritikisme terhadap pencampuradukan agama dan sains oleh Teilhard tidak dapat dibatasi pada kutub religius, tetapi memasuki bidang ilmiah lainnya. Semua kritikisme telah membawa teori evolusioner dan transformatif dalam penerapan umum kepada Teilhard, yang telah mempertahankan mereka bukan dengan alasan ilmiah tetapi dengan suatu nafsu "religius." Lebih lanjut, Teilhard telah dikritik karena pandangannya pada biologi dan psikologi yang mana ia tidak sangat terbiasa kecuali dari yang ia upayakan untuk menggambarkan kesimpulan-kesimpulan filosofis dan religius.[69] Ia berusaha menciptakan suatu kesatuan kosmos melalui reduksi energi vital kepada energi fisik dan menyamakan hukum-hukum keperiadan yang hidup yang mempunyai finalitas dalam pengetian biologis,[70] dengan benda lembam yang berasal dari alam yang sangat berbeda, dimana jenis finalitas yang sama tidak dapat diamati, walaupun dari titik pandang metafisika tradisional, sangat jauh dari yang berasal dari Teilhard; segala sesuatu di alam raya memiliki suatu tujuan dan suatu *entelechy* di dalam harmoni total kosmos. "Kesatuan"-nya lebih dari suatu uniformitas, yang mereduksi seluruh tingkat realitas kosmos pada sisi mateial, labih dari kesatuan yang benar yang mengintegrasikan bahkan suatu penjenjangan dan pereduksian kepada denominatornya yang paling tidak umum.[71] Teilhard melihat dunia sifat sebagai, dalam pengertian "Marxist," yaitu, di-

tentukan secara tunggal oleh proses-proses temporal dan historis. Sebagaimana salah satu di antara kritik ilmiahnya telah ia tegaskan, bagaimanapun, "Alam lebih Platonis dari pada Teilhard yakini Marxist."[72]

Jika kita berhenti mengkritik Teilhardisme di tengah pembahasan waktu dan keabadian ini, karena terbukanya sifat tipe fenomenon ini satu dari tugas-tugas yang paling penting, jika seseorang membangkitkan doktrin-doktrin tradisional dalam suatu cara autentik, baginya bukan hanya anti tradisional tetapi bahkan lebih dari kontra tradisional yang menyelubungi sifat tradisi daripada suatu kerikatur yang sungguh-sungguh. Pada kenyataannya, "Teilhardisme dapat dibandingkan dengan satu di antara celah-celah tersebut, karena setiap solidifikasi tempurung mental yang sangat, dan bukan lahiriah terbuka, menuju surga kebenaran dan kesatuan transenden, tetapi menurun menuju realisme psikeisme. Kejemuan dari visi diskontinuitas sendiri dari dunia, pikiran materialis membebaskan dirinya terselip menuju suatu kontuitas atau suatu kesatuan yang salah, menuju suatu keracunan psudo spiritual, dimana kebenaran terfalsifikasi dan termaterialisasi ini —atau materialisme yang tersublimasi ini (dari Teilhardisme)— menandai suatu fase signifikasi partikuler."[73] Intuisi yang paling rapuh dari pola-pola dasar yang kekal dan makna Keabadian akan menguapkan kabut ilusi ini yang berusaha untuk menyublimkan suatu kesementaraan ke dalam tatanan Keabadian dari yang tidak dapat kecuali menjadi suatu bayangan.

Tanggapan tradisional, baik pada reifikasi Hegelian maupun Maxist dan bahkan penuhanan proses sejarah atau, apa yang bahkan lebih busuk dari titik pandang tradisional, bahwa campuran evolusionisme dan teologi ditemukan dalam Teilhard, dapat ditemukan bukan hanya dalam doktrin-doktrin metafisika mengenai keabadian dan tatanan temporal tetapi juga dalam filsafat-filsafat tradisional dari kemenjadian yang diperlakukan dalam arah filosofis secara langsung, di mana sekarang teori-teori filsafat populer yang akan membantu proses evolusioner nenek moyang dari masyarakat sempurna, maupun titik Spirit atau Omega itu sendiri. Satu di antara filsafat-filsafat ini dari Sadr al-Dîn Syîrâzî di mana gerakan substansial (*al-harakat al-jawhariyyah*) menyuguhkan sepenuhnya signifikasi gerakan dan kemenjadian, sementara tetap sadar dari realitas-realitas pola dasar yang memanifestasikan dirinya melalui "kemenjadian

subnstansial" ini.[74] Dengan demikian Jalal al-Din Rumi berhubungan secara ekstensif dengan dialektika dan oposisi antara apa yang disebut Hegel dan Marx sebagai tesis dan antitesis bahkan tanpa mengangkat proses historis pada tingkat keyakinan yang bersifat kekal dan abadi.[75] Ada sumber-sumber, apakah Islam atau yang lain, yang dengan sendirinya dapat menerangkan makna kemenjadian, skala-skala keperiadaan kosmos, termasuk bentuk-bentuk kehidupan, hirarkhi vertikal yang terbentang dari bentuk mateia yang paling rendah melalui manusia sampai kehadiran Ilahi, dar bahkan pemotongan dan inversi dari ajaran-ajaran ini pada jaman modern. Dan yang sangat beralasan adalah, melalui subversi ajaran-ajaran tradisional tersebut, tradisi itu sendiri dikhianati oleh gaya-gaya parade di bawah selubung agama sementara membantu menyelesaikan kemenangan akhir hidup yang pendek dari kesementaraan atas Keabadian, dari yang profan pada yang suci.[76]

Akhirnya kesementaraan dapat tidak lebih dari yang dibuat untuk menggantikan keabadian dan mengkonsumsinya daripada yang dapat matahari disembunyikan dalam sebuah sumur. Doktrin tradisional tentang keabadian dan tatanan temporal tidak dapat merubah dirinya atau mengembangkannya, karena ia termasuk tatanan abadi. Doktrin ini bukan hanya membedakan antara waktu dan keabadian, tetapi juga "mode waktu" dalam hubungannya dengan mode kesadaran.[77] Kesadaranya bukan hanya dengan waktu profan dan Tuhan sebagai Yang Abadi tetapi juga dengan mode-mode kemenjadian menengah yang dihubungkan dengan eskatologi yang akhir finalnya *adalah* tinggalnya keabadian di dalam pengertian absolutnya.[78] Akhirnya, doktrin ini dihubungkan dengan bahwa yang sekarang kini yang ada adalah keabadian, sepeti a menyentuh dataran waktu, saat dimana alfa maupun omega yang mana manusia bertemu Keabadian yaitu Kesucian tersebut, saat yaitu gerbang matahari melalui mana ia berjalan menuju Alam Baka, akhirnya menjadi apa yang ia selalu *ada*, suatu bintang yang tidak dimatikan dalam Surga Keabadian.

O jiwa, carilah Tercinta, O kawan, carilah Kawan
O penjaga, bangun: akan berguna bukan seorang penjaga untuk tidur.
Pada setiap sisi adalah teriakan dan kegemparan, pada setiap jalan adalah lilin-lilin dan obor-obor,
Untuk malam ini dunia padat memberikan kelahiran keabadian dunia .

Kamu adalah debu dan hati, kamu adalah dungu dan bijak
Dia yang telah menarikmu sejauh ini akan menarikmu ke Alam Baka melalui tarikan-Nya

Rumi[79] •

Catatan Kaki

[1]F.Palmer, "Angelus Silesius: A Seventeenth Century Mistic," *Harvard Theological Review* 11 (1918) 171-202.

[2]Dihubungkan dengan nama filosof Inggris D.C. Williams.

[3]Pandangan ini penting bagi fisika modern namun tidak dapat menjelaskan alasan lain bagi pengalaman kita tentang waktu atau sifatnya. Pandangan ini didiskusikan oleh para filosof sains terkenal seperti K.R. Popper, H. Reichenbarch dan A. Grunbaun.

[4]Titik pandang seperti itu senantiasa mendapat dukungan luas dari MC Taggart sampai para ahli metafisika Yunani seperti Parmenides yang melihat segala sesuatu dari titik pandang keabadian dan Wujud, menolak proses menjadi dari keseluruhan realitas.

[5]Tentang karya filsafat modern, khususnya aliran analitik yang berkaitan dengan waktu, lihat artikel dari J.J.C Smart tentang waktu dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8, hal. 126-34.

[6]Tentang asumsi Aristotelian berkenaan dengan waktu, modifikasi-modifikasi dan kritikisme abad pertengahannya, lihat H.A. Wolfson *Crescas Critique of Aristotle*, Cambridge Mass., 1929. Sejauh konsep waktu di antara filosof-filosof Islam diperhatikan lihat Nasr dalam, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, bab 13.

[7]Filosof-filosof modern tertentu seperti H. Bergson dan pengikutnya, penyair dan filosof Muslim modern, Muhammad Iqbal, telah membuat perbedaan yang cukup jelas antara waktu eksternal sering diatur dengan membedakan posisi spasial dan batiniah atau waktu subyektif yang Bergson menyebutnya durasi. Namun dalam titik pandang tradisional pembedaan ini merupakan hal yang baru.

[8]Lihat F. Schuon, *Du Divin d'l humain*.

[9]"Segala sesuatunya Tuhan menciptakan dalam 6.000 tahun yang lalu selebihnya ketika Dia menciptakan dunia, Tuhan menciptanya dalam waktu yang relative sangat cepat *(alzemale)*... Dia menciptakan dunia dan segala sesuatunya dengan begitu saja *(gegen wurtig nu)*." Echkart, dikutip dari edisi Pfeifer oleh A.K. Coomaraswamy, *Time and Eternity*, hal. 117. Karya ini penuh dengan pelajaran yang menakjubkan dengan beberapa kutipan dari tradisi Hindu, Budha, Kristen, dan Islam tentang metafisika waktu dan keabadian. Dengan tekanan khusus pada kehadiran sekarang dalam hubungannya dengan keabadiaan.

[10]Diktum terkenal ini bermakna bahwa kehidupan Sufi dalam kehadiran abadi, yakni hanya akses menuju Keabadian. Hal ini juga merupakan kiasan bagi praktek-praktek Sufi tentang *dzikr* atau do'a yang dihubungkan dengan kehadiran abadi yang mentransformasikan, menyucikan, dan membebaskan manusia dengan menghindarkannya dari angan-angan masa depan atau masa lalu,-dengan Realitas yang membuka yang berada dalam kekinian, kekinian yang secara eksperimental sendiri adalah riil.

[11]"Il punto a cui tutti li tempi son presenti" ((*Paradiso, 17. 17-18*).

[12]Dikutip oleh Coomaraswamy dalam *Time and Eternity*, hal. 43-44.

[13]*Ghulsan-i raz* menyatakan,

توانائی که دریک طرفة العین   ز کاف و نون پدید آورد کونین

Yang Maha Kuasa yang ada dalam satu kedipan mata
Membawa dua dunia kedalam penciptaan melalui k *dan* n *dari* kun

(imperative dari kata kerja "jadi" dalam referensi Qur'an XXXVI; 82; lihat pembahasan dalam bab 4 catatan 14 di atas).

[14]*Nimisa*, karena itu *naimisiyah* atau "manusia kejadian" disebutkan dalam *Chandogya Upanishad* yang berhubungan secara persis dengan Sufi *ibn al-waqt*.

[15]Macam-macam mitos tentang "orang-orang yang tertidur di dalam gua" hampir diketahui oleh semua orang. Untuk makna spiritual dari mitos ini dan perhitungan Qur'an, sebagaimana mereka berpengaruh dalam hubungan antara Islam dengan Kristen, lihat L. Massignon, "Recherche sur la valeur eschatologique de la legende des VII Dormants chez les musulmans " *Actes 20e Congres International des Orientalists*, 1938, hal. 302-3; dan *les Sept Dormants d'Ephese (Ahl al kahf) en Islam et en Chretiente*, 3 vol. avec le concours d'Emile Dermenghen, Paris, 1955-57.

[16]Kita tentunya tidak ingin menyangkal faktor-faktor psikologis lain yang memfasilitasi pasase yang deras tentang waktu termasuk di dalamnya pembagian pada semua jenis. Tetapi hal ini penting untuk diperhatikan bahwa dalam kasus seperti itu orang tersebut mengalami pasase waktu yang deras, yang tak berharga bahkan berbahaya. Tak seorang pun yang mendorong mengalami melalui waktu dengan cepat, jika ia bukan seorang asketik yang tak lebih merasa rasa sakit dan yang sadar tidak dihubungkan dengan sifat negatif sensasi tersebut, bahkan jika secara psikologis orang akan menantikannya untuk mengalami rasa sakit.

[17]Doa Katholik menyatakan syukur dan kasih Perawan Maria kini dan saat kematian mengindikasikan secara jelas perpaduan antara dua kejadian tersebut.

[18]Tiga istilah *sarmad, azal* dan *abad* mengacu pada realitas yang sama, khususnya, Keabadian, tetapi di bawah pemaduan yang berbeda; *sarmad* adalah keabadian dalam dirinya sendiri, keabadian *abad* dengan respek pada apa yang berdiri "di depan" peristiwa pengalaman yang hadir, dan *azal* adalah apa yang berdiri di belakang peristiwa kini. *Azal* dihubungkan dengan Keabadian dari mana manusia datang dan *abad* dengan Keabadian dengan mana ia akan mengarungi perjalan setelah kematian, sementara dari titik pandang keabadian itu sendiri tidak ada sebelum atau sesudah, semua adalah *sarmad*.

[19]Hafgiz berkata,

مگر که لطف ازل رهنمون شود حافظ   وگرنه تا به ابد شرمسار خود باشم

Mungkin pra-keabadian (azal) *mengaruniai petunjuk bagi Hafiz,*
Dengan cara lain saya akan ingat dalam rasa malu sampai pasca-keabadian [abad].

[20]Lihat R.C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955.

[21]Dijelaskan dalam Coomaraswamy, *Time and Eternity*, hal. 15, di mana ia menghubungkan secara penuh dengan pembedaan antara waktu dengan Waktu, yang kedua tak lain adalah keabadian.

[22]*Yiki bud yiki nabud; ghayr az khuda hichki nabud.*

[23]Doktrin ini dijelaskan dan dianalisis dalam berbagai karya baik yang berciri tradisional maupun nontradisional selama setengah abad terakhir. Lihat, misalnya, Guenon, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Paris, 1970; dan M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return* (juga dipublikasikan sebagai *Cosmos and History*), terj. W. Trask, New York, 1974.

[24]Dianggap sama dengan 4.320.000.000 tahun.

[25]Penambahan ini ditekankan oleh Guenon dalam berbagai karyanya tetapi tidak dilihat oleh M. Eliade dalam karyanya yang lain *Cosmos and History* atau *The myth of the Eternal Return.*

[26]Tentang simbolisme jam pasir, lihat Schuon, "Some Observations on the Symbolism of the Hourglass," dalam karyanya *Logic and Transcendence*, hal. 165-72.

[27]Tentang konsep Zoroastrian berkenaan dengan sejarah dan periode 12.000 tahun yang berakhir dengan kemenangan cahaya atas kegelapan, lihat A.V. Jackson, *Zoroastrian Studies*, New York, 1938, hal. 110-15; dan H.S. Nyberg, "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdeene," *Journal Asiatique* 219 (1929): 2 dan seterusnya.

[28]Banyak episode sejarah suci yang ditemukan baik dalam Bible maupun Al-Qur'an, meskipun tidak selalu dalam versi yang sama. Tetapi Al-Qur'an kelihatannya lebih tertarik dalam makna transhistoris peristiwa tersebut bagi jiwa manusia dan *entelechy*-nya daripada memahami kehendak Tuhan dalam sejarah atau peristiwa historis itu sendiri. Ada, kenyataannya, kekurangan tunggal berkenaan dengan waktu sebagai sebuah dimensi realitas seolah-olah ditemukan bahkan dalam pemikiran Barat tradisional suatu tipe yang dihubungkan dengan St. Augustinus.

[29]Sesuai dengan *Hadits*, "Dunia ini adalah ladang tempat bercocok tanam bagi dunia lain."

الدنيا مزرعة الآخرة

Hal ini merupakan buah dari tindakan manusia pada keadaan jiwa di akhirat nanti. Hal ini amat mungkin untuk memanfaatkan kehidupan di dunia ini secara serius sebagaimana berkenaan dengan akhir kehidupan manusia berakhir tanpa memanfaatkan sejarah seserius kebanyakan pemikir Barat. Dalam Islam merupakan peristiwa yang sempurna dalam hal bahwa ada tidak hanya dua kemungkinan sebagaimana aliran modern mengklaim, juga orang Barat mengambil sejarah tanpa konsekuensi. Seperti halnya cara pandang

reduksionisme yang gagal membedakan antara dunia sebagai tempat berladang bagi keabadian dan sejarah sebagai determinasi alam atas realitas atau pengaruh dalam akhir yang sama dan jalan fundamental.

[30]Lihat Abu Bakar Siraj al-Din, "The Islamic and Christian Conception of The March of Time," *The Islamic Quarterly* 1 (1954); 179-93.

[31]"Karakhteristik penyelesaian tradisional tentang masalah ruang dan waktu adalah bahwa realitas baik *dalam maupun luar* dari ruang, keduanya di *dalam dan luar* waktu. W. Urban, *The Intelligible World, Methaphysic and Value*, New York, 1929, hal. 270.

[32]Karya terkenal ini melawan dengan doktrin Injil tentang penciptaan dunia *ex nihilo* terhadap doktrin Yunani tentang "keabadian" dunia dan terjadinya sumber dan permulaan dar beberapa diskusi dan penjelasan atas subyek tersebut yang mana dalam filsafat Islam disebut dengan *al-huduts wa'l-qidam*. Tetapi kebenaran permasalahan ini tidaklah ditentukan oleh pengurangan atas satu dari beberapa katagori tersebut, karena itu debat tak putus putusnya tentang makna dari *ex nihilo* itu sendiri antara penulis Muslim, Yahudi, dan Kristen yang mana Wolfson telah curahkan dalam banyak studinya, beberapa dari yang paling penting telah dipaparkan dalam *Essays in The History of Philosophy and Religion.*

[33]Satu dari diskusi-diskusi filsafat yang paling cermat tentang issue filsafat Islam selama dekade yang lalu adalah 'Allamah Tabataba'i dalam karyanya *Usul-i falsafah wa rawisy-i ri'alizm*, 5 vol. Qum, 1332-50 (A.H.,solar).

[34]Jalal al-Din Rumi mendiskusikan tema *huduts* dan *qidam* dalam tulisan puisi maupun prosanya, di mana salah satunya paling mengagumkan adalah dalam *Fihi ma fihi*. Lihat *Discourses of Rumi*, terj. A.J. Arberry, London, 196 , hal. 149-50.

[35]Itulah mengapa Coosmaraswamy dalam *Time and Eternity*-nya membahas begitu luas tentang atomisme, Hindu, Budha, Islam. Dan juga mendiskusikan secara detail, mengapa saat ini munculnya kehadiran dan sebelumnya tidak ada "bagian" dari waktu.

[36]*Lawa'ih* ,terj. E.H. Whinfield dan M.M. Kazvini, London, 1978, hal. 42 45.

[37]Pembaharuan penciptaan di dalam Sufisme lihat T. Izutsu, "The Concept of perpetual Creation in Islamic Mysticism and Zen Buddhism," dalam Nasr (ed.), *Melanges offerts Henry Corbin*, hal. 115-48; idem, "Creation and the Timeless Order of Things: A Study in the Mystical Philosophy of `Ayn al-Qudat," *Philosophycal Forum*, no. 4 (1972): 124-40. Kita juga telah membahas isu ini dalam *Science and Civilization in Islam*, khususnya bab 23; dan Burckhardt, *Introductiion to Sufi Doktrin*, bab 10.

[38]Jika seluruh cara di mana Kristen telah menekankan makna sejarah diperhatikan, begitu pun Yahudi yang dikeluarkan dari kehidupan Kristen menjadi hanya sebagai agama yang secara khusus perilakunya menentang sejarah.

[39]Pemikiran Kristen tentang *kairos*, suatu penerimaan waktu, kebenaran, dan ketepatan serta kesempurnaan waktu, dipaparkan dalam Injil Lukas, bersikan penyebaran lebih lanjut tentang elaborasi teologi makna sejarah yang diperhatikan di sini.

[40]Mengherankan bahwa banyak anak muda dalam masa awalnya tidak begitu sadar atau tertarik pada sejarah, menjalani hidup sebagaimana mereka tak memiliki sejarah.

[41]Kami menggunakan term evolusi di sini untuk memahami keyakinan bahwa melalui perantaraan alamiah dan proses spesies tertransformasikan menjadi spesies yang lain dan bukannya adaptasi, modifikasi, dan perubahan dengan mana terjadi sebagian spesies melakukkan adaptasi untuk merubah sesuai dengan kondisi alam. Banyak ilmuan jelas sekali membedakan antara transformisme yang mengakibatkan terjadinya perubahan suatu spesies menjadi spesies yang lain dan evolosi sebagai transformasi biologis dalam suatu spesies. Lihat M. Vernet, *Vernet Contre Teilharrd de Cardin*, Paris, 1965, hal. 30. Jika kita mengemukakan makna evolusi dalam pengertian transformisme biologi hal ini dikarenakan berisi lebih dari makna filsafat secara umum di luar dari wilayah kajian biologi tidak ditemukan batasan lebih dari transformisme.

[42]"Dalam hal ini perubahan secara evolusi telah menjadi agama yamg tidak toleran bagi hampir seluruh orang-orang terdidik di Barat. Ia telah mendominasi pemikiran, ucapan-ucapan mereka, dan harapan-harapan peradaban mereka. E. Shute, *Flaws in The Theort of Evolotion*. Nutle, N.J., 1976, hal. 228.

[43]Pada akhir abad XIX Presiden American Association dan seorang yang menyatakan pembela "metode saintefik," Profesor Marsh, menyatakan, "Aku butuh tawaran tidak ada alasan bagi evolusi, ketika meragukan evolusi berarti meragukan sains, dan sains hanyalah nama lain dari kebenaran." Dikutip dalam D. Dewar *Difficulties of the Evolotion Theory*, London, 1931, hal, 3. Orang takjub terhadap devinisi sains seperti halnya pernyataan yang amat khas ketika persoalan evolusi didiskusikan, dapat disebut ilmiah.

[44]Tentang tema ini, lihat Coomaraswamy, "Gradation, Evolution, and Reincarnation," dalam *Bugbear of literacy*, bab 7. Lihat juga *Time and Eternity*, hal. 19-20, di mana dia membahas doktrin tradisional tentang gradasi dan "nalar seminal", St. Agustine.

[45]Lihat sebagai contoh al-Biruni *Kitab, al-jamahir fi ma'rifat al-jawahir*, Hyderabad, 1935, hal. 80. Ini telah mempengaruhi sarjana-sarjana Barat tertentu untuk mengklaim bahwa saintis Muslim tertentu mendukung teori Darwinisme sebelum Darwin. Lihat J.Z. Wilzynski, "On The Presumed Darwinism of Alberuni Eight Hundred Years before Darwin," *Isis* 50 (Des. 1959): 459-66, yang mengikuti studi-studi lebih awal Fr. Dieterici dan lainnya. Tetapi sebagaimana kita telah lihat dalam karya kami *introduction to Islamic Cosmological doktrines*, hal. 147-48 dan di lain tempat, sumber-sumber Muslim mengacu pada teori tradisional tentang gradasi daripada teori evolusi Darwinian.

[46]Metode kritis ini telah dikembangnkan secara intensiv oleh A.E Wilder Smith seorang ahli bio kimia, pharnakologi dan matematika . Lihat *Man's Origin , Man's Destiny*, wheaton, Ill, 1968; *A Basic For a New Biology*, Stuttgart, 1976;dan *Herkunft und Zukunft des Menschen*, Basel, 1966.

[47]Argumentasi yang mendasar berpusat pada perbedaan antara terhimpunnya energi fisika dengan sesuatu yang terdalam dan energy vital terhimpun dengan bentuk-bentuk kehidupan telah dijelaskan oleh M. Vernet dalam *La Grande illusion deTeilhard de Chardin* Paris, 1964.

[48]Lihat *Guide for The Perplexed*, hal, 133 dimana Schumacher menulis, "Evolusionism bukanlah scient ; Ia hanya scient fiktif yang sama dengan sejenis leucon."

[49]Di antara sejumlah pertumbuhan karya-karya kritis scientis tentang

Theory evolusi dapat disebut seperti D.Dewar *The Transformists Illusion*, Murfreesboro, 1955 la memuji, *Difficulties of Evolution Theory;* Shute, op Cit.;L. Bounoure, *Determinisme et finalite*, Paris, 1957; Fonsi. *Dopo Darwin*, Milan, 1980.

Selama beberapa tahun berlalu sejumlah karya-karya yang menentang teori Darwin tentang Evolusi telah muncul dari lingkungnan Kristen, tetapi dari sudut scient bukan dari teologi. Lihat, sebagai contoh, D. Ghis, *Evolution the fossils say No*, San Dioego, California, 1980; H. Hiebert, *Evolution : Its Collapse in View?* Beaverlegde, alberta Canada, 1979; dan H.M. MorrisP, *The Twilight of Evolution*, Grand Rapids, MIch, 1978. Kebanyakan dari karya-karya ini berdasar pada aspek keagamaan tentang kritisisme scientific tentang evolusi Darwin dan bukannya "fakta-fakta injil".

[50]Banyak ahli Biologi menilai bahwa ketiadaan fosil-fosil perantara antara kelompok besar meniscayakan penjelasan jika tidak doktrin tentang evolusi dalam bentuk-bentuk penampakannya di tiadakan. "Diwar, *Difficulties of The Evolution Theory*, hal 141.

[51]Ibid. hal 142 dst.

[52]Dalam masalah tumbuh-tumbuhan, permasalahan geollogis dimunculkan oleh Paleo Botany begitu besar tentunya seorang ahli botani akan mempertanyakan rentetan proses evolusi dari bentuk-bentuk tumbuh-tumbuhan. "Shute, op cit. hal 14.

[53]Berdasarkan pada ketiadaan satu tingkat kehidupan di dalam pre Canbrian, Shute menulis."

[54]"Semua buku tentang Evolusi dan biologi penuh dengan gambaran-gambaran tentang adaptasi. Saya tidak bermaksud mengulangi semua itu, namun untuk menunjukkan beberapa adaptasi yang cukup terkenal dan luar biasa – adaptasi yang sangat kompleks dan halus yang sangat sulit dijelaskan oleh teori evolusi. Gagasan untuk mendesain (membuat pola-pola), Pencipta yang Maha Bijaksana menjadikan untuk lebih baik." mereka Shute, *Flaws in the Theory of Evolution*, hlm. 122-123.

[55]Salah seorang ahli biologi kenamaan dari Perancis, J. Rostand, menulis, "Dunia yang dianggap sebagai transformisme adalah dunia dongeng, pantasmogoris (seperti Kayalan dalam mimpi), surealistis. Pendirian utama yang kepadanya orang selalu kembali, adalah bahwa kita tidak pernah ditunjukkan bahkan sebuah jalan kecil pada satu gejala evolusi yang autentik. "Tetapi dia menambahkan, "Saya yakin-- karena saya melihat kejadian yang sama sekali berlainan-- bahwa binatang menyusui (mamalia) berasal dari kadal, dan kadal dari ikan; namun ketika saya menyatakan dan berpikir seperti itu, saya mencoba untuk melihat sifat jahatnya yang tidak dapat dicerna dan saya lebih suka tetap meragukan asal-usul metamorposis yang memalukan ini daripada menerima ketololan mereka, yaitu penafsiran yang menggelikan. Di kutip dalam Burckhardt, *op. cit.*, hlm. 143.

[56]Adalah mengejutkan bahwa dua orang ahli biologi asal Italia menulis pada saat berakhirnya kecaman terhadap Darwinisme, "Il risultato a cui crediamo do dover cindurre non puoessere, pertanto, che il sequente: la biologia non ricavera alcun vantaggio nel seguire gli orientementi di Lamarck, di Darwin e degli iperdarwinisiti moderni; al contrario, essa dere allontanarasi quanto prima

della strettoie e dai vicoli del moto evoluzionistico, per riprendere il suo cammino sicuro lungo le stradeaperte e luminose della Tradizione.". G. Sermonti dan R. Fondi, *Dopo Darwin*, hlm. 334-35. Buku ini memuat argumentasi-argumentasi ilmiah yang mengantarkan semua jalan dari biokemistri, melalui paleontologi menuju teori evolusi Darwin.

[57]Spekulasi-spekulasi de Chardin merupakan contoh yang jelas tentang teologi yang telah menyerah pada mikroskop dan teleskop , kepada mesin-mesin dan kepada konsekuensi-konsekuensi filosofis dan sosial mereka Suatu "kejatuhan" yang tidak akan dapat dipikirkan yang di sini telah menjdai pengetahuan intelektif yang paling terang tentang realitas-realitas imaterial. Sisi "tidak manusiawi" dari doktrin yang dibicarakan adalah makna yang tinggi," Schwin, *Understanding* Islam, hlm.32.

[58]Mengenai Sri Aurobindo dan Tei hard de Chardin dan "agama evolusi" mereka, lihat: R. C. Zaehner, *Evolution of Religion: A Study in Sri Aorobindo and Pierren Teilhard*, Oxford, 1971; juga dalam: *Matter and Spirit, Their* Conuvergence *in Eastern Religions, Marx and Teilhard de Chardin*, New York, 1969: yakni kajian terhadap agama menurut perspektif Teilhard de Chardin. Sebagaimana telah ditunjukan Zaehner, baik dalam kasus Sri Aurobindo maupun de Chardin, ada keyakinan terhadap evolusi dan penyelamatan seluruh menusia dalam pandangan Marxis, sepanjang menyangkut visi "mistis" dunia spiritual yang ditafsirkan Zaehner sebagai sebuah sintesis baru, namun yang dari sudut pandang tradisional tidak lain kecuali kemunduran *Atman* dengan *maya* ke suatu tingkat yang hanya dapat berlangsung dalam usia tua perjalanan hidup manusia sebelum Matahari Diri yang telah meredup mencabut kembali semua tabir ilusi; mengungkap semua awan keraguan, dan meluruhkan seluruh berhala penyelewengan dan pemutarbalikan kebenaran ini.

[59]Lihat, P. Chanchard, *Man and Cosmos-- Scientific Phenomenology in Teilhard de Chardin*, New York, 1965, bab 8, diberi judul "The Resacralization of the Protane World" Dia menulis, "Inilah makna sebenarnya dari karya Teilhard ....itu adalah masalah pensakralan kembali (resakralisasi) dunia profan dengan memberikan kepada yang profan tersebut karakter sakralnya sendiri" hlm. 170.

[60]Ada banyak tulisan mengenai dirinya oleh para pengagum atau pembela, sementara kecaman pedas dari bidang ilmu alam datang dari ilmuwan Prancis seperti M. Vernet.

[61]"Jiwa modern dikuasai oleh waktu, materi, perubahan dan agak membuta terhadap tempat, Substansi dan Keabadian. Melawan pemikiran-pemikiran orang tentang Teori Evolusi, adalah berpikir dengan cara yang berlawanan dengan kecenderungan jiwa modern.

[62]Tipe evolusionisme pseudospiritual dari Teilhard ternyata tidak memperoleh dukungan luas tanpa adanya sikap psikologi yang telah terbentuk melalui pengaruh dari gagasan-gagasan tentang kemajuan dan evolusi.

[63]Secara metafisis, makhluk hidup ini merupakan karikatur atau parodi (tiruan yang mengejek) dari "Ibu Yang Cusi" (*O Holy Mother*), secara esoteris Perawan Suci (*Virgin*) mewakili unsur-unsur keibuan dan kesenangan dari Dewa (*Divine*), kewanitaan dari dewa yang melahirkan *Logos*.

[64]Dari karyanya *L. Energie humaine*, Paris, 1962, hlm. 74 dan hlm. 125. Mengenai pemujaan Teilhardi de Chardin, lihat K. Alquist, "Reactions to the

Theory of Evolution," in *Studies Comparative Religion*, Summer-Autumn 1978, hlm. 191.

[65]Kesalahan mendasar dari para orientalis dalam mengidentifikasi ajaran-ajaran seperti *wahdat al-wujud* dalam sufisme dengan panteisme berasal dar kesalahan yang sama yang terletak pada asal-usul Panteisme Telhardian, kecuali kalau para orientalis setidak-tidaknya berpretensi untuk membicarakar teologi Katholik.

[66]Semua kesalahan berkenaan dengan dunia dan Tuhan terjadi baik dalam penolakan "naturalistik" terhadap diskontinuitas (ketidak berlangsungan maupun terhadap transendensi-- padahal di atas dasar transendensi inilah seluruh bangunan ilmu pengetahuan didirikan atau juga dalam kegagalan memahami kontinuitas metafisis dan "yang menurun" yang nampaknya tidak menghapuskan diskontinuitas yang bermula dari relativitas, *Understanding Islam*, hlm. 108-9.

[67]Lihat Alquist, *op. cit.* hlm. 201, di sana substansi spiritual yang melalui pengentalan akhirnya menghasilkan materi dibahas di bawah terangnya keunggulan kesadaran dan subjektivitas yang dengannya semua pengetahuan, karena terpaksa, muncul

[68]di kutip dalam Alquist, *op.cit* hlm. 202-3

[69]"Teolhard n'etait pas un biologiste; la physioloie generale en particulier lui etait etrangere. Il en resulte que les deductions qu'il tire des perspectives qu'il prend sur le plan philosophique et religieux se trouvent faussees, des lors que les bases elles-memes sur lesquelles il entendait se fonder, s'effoodrent." Vernt, *La Grande illusion de Teilhard de Chardin*, p. 107.

[70]Mengenai finalitas dalam pengertian ini, lihat: L Bounoure, *Determinisme et finalite*

[71]"Certains font honneur a Teilhard d'avoir concu une unite cosmigue; or, cette unite est fausse. Tout reduire a une seule et meme energie physique d'ou decouleraient tour les phenomenes, selon des processus purement materiels, ne repond pas, nous venons de le voir, a la realite du monde et de la vie. Telle a ete l'immense illusion de Teilhard." Vernet, op. cit., hlm. 123

[72]"La nature est plus platonicienne que ne le croit le P. Teilhard et pas du tout marxiste." R. Johannet, introd. to *Vernet contre Teilhard de Chardin*, hlm 22. No.2.

[73]T. Berckhardt, "Cosmology and Modern Science," in J. Needleman (ed), *The Sword of Gnosis*, P. 153.

[74]Ajaran tentang gerakan transsubtansial menghadirkan, dalam kader pengajaran tradisional, salah satu rumusan nyata yang paling sistematis dan secara logis juga menarik tentang makna perubahan dalam cahaya permanensi. Ajaran itu dikaitkan dengan Sadr al-Din Shirazi, orang yang membatasi gerakan pada empat aksiden yakni kualitas, kuantitas, posisi dan tempat sebagai *Peripatetik* (yang selalu berkeliling), juga menerima gerakan dalam kategori substansi tanpa menolak realitasa rketip-arketip atau esensi yang tetap. Untuk memperoleh penjelasan tentang ajaran yang sulit ini, lihat artikel-artikel Sayyid Abu'L - Hasan Qazwini dan 'Allamah Tabataba'i, dalam S.H. Nashr (ed.)

[75]Adalah suatu kenyataan, bahwa hal itu menyebabkan para Marxis modern tertentu yang hidup dalam dunia Islam mengklaim Maulana Jalal al-

Din Rûmî sebagai nenek moyang mereka, salah paham terhadap dialekti: Rumi dengan dimensi artikel dan transendentalnya, kalau itu dikompromikaı dengan Hegelian.

[76]Adalah menarik untuk di catat, bahwa gerakan-gerakan semacam itı dalam Hinduisme dan Kristen melahirkan tokoh-tokoh seperti Sri Aurobind(dan Teilhard de Chardin, dalam Budhisme dan Islam gerakan-gerakan itı memunculkan gagasan-gagasan perpaduan yang tidak suci yang diambil dar agama-agama ini dan marxisme oleh orang-orang menamakan diri merek; sendiri dengan Budhis-Marxis dan Islamis-Marxis. Konsekuensi-konsekuens politis pemikiran dari kelompok pertama, paling tidak, telaah melahirkar gerakan yang mendorong orang yang tertarik pada panji Islamis Marxisme.

[77]Misalnya, dalam sufisme otoritas-otoritas tertentu membedakan antara waktu eksternal (*zamâ-i âfâqi* secara harfiah "waktu horison") dan waktu fatiniah (*zamâ-i anfusi*, secara harfiah "waktu dari jiwa-jiwa) dengan menunjuk pada versi Al-Qur'an telah disebut berkaitan dengan perwujudan dari tanda-tanda (*âyât*) Allah "di atas horison (*âfâq*) dan dalam diri mereka sendiri (*anfus*)." Mereka juga menyatakan bahwa setiap dunia yang melalui perjalanan-perjalanan seorang ahli spiritual mempunyai "waktu" tersendiri mengenai *zamâ-i âfâqi* dan *zamâ-i anfusi*, lihat: H. Corbin, En Islam iranien, vol. i, hlm. 177.

[78]Tidak ada penjelasan tentang doktrin-diktrin tradisional yang memadai tanpa pembahasan tentang eskatologi yang merupakan ajaran esensial dari setiap agama dan orang yang mempunyai suatu makna yang hanya dapat diraih melalui dimensi esoteris Tradisi dan *scientia sacra* (ilmu pengetahuan suci) yang menyediakan ilmu pengetahuan metafisik yang diperlukan untuk memperlakukan subjek. Kompleksitas hubungan-hubungan eskatalogis yang membingungkan yang terletak di luar jangkauan imajinasi keduniawian manusia yang hanya dapat diraih melalui kebenaran-kebenaran wahyu sebagaimana yang dijelaskan dan diuraikan oleh inteligensi yang diilhami oleh kesadaran arah kesucian, namun bahkan dalam kasus ini, tidaklah mungkin untuk menyatakan kata terakhir tentang mereka.

[79]

ای دل بسوی دلدار شو ای یار سوی یار شو   ای پاسبان بیدار شو خفته نشاید پاسبان

هر سوی بانگ و مشغله هر کوی شمع و مشعله   کامشب جهان حامله زاید جهان جاودان

تو گل بدی و دل شدی جاهل بدی عاقل شدی   آن کو کشیدت این چنین آن سو کشد کشکشان

Terj. R.A. Nicolson, dalam *Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz*, Combridge, 1898. hlm. 141-43 (direvisi).

sangatlah berarti bahwa Zaehner dalam karyanya yang telah disebutkan mengenai Teilhard de Chardin dan Sri Aurobindo mengutip dari puisi ini sebagai penegasan terhadap evolusi spirit (jiwa) dari materi, padahal seluruh puisi ini adalah tentang kematian orang suci itu sendiri, yaitu Rumi, dan keajaiban kembalinya jiwa yang dimurnikan dan disucikan yang diturunkan dari dunia keabadian (Eternal) masuk ke lembah kembali ke tempat kediaman Orang yang dicintai.

Bab VIII

Seni Tradisional sebagai Sumber Pengetahuan dan Keanggunan

Hukum dan seni adalah anak-anak dari intelek.

Plato, *Law*

KECANTIKAN adalah penyebab mutlak dari keberadaan apa saja dalam harmoni *(consonantia)*, dan dari penerangan *(claritos)*; karena lebih jauh di dalam kesamaan cahaya, kecantikan meneruskan ke apa saja, distribusi yang cantik dari akhir hak cahaya kecantikan: karenanya kecantikan memanggil apa saja kepadanya.

Dionysius the Areopagite, *De Divinis Nominibus*

Tradisi berbicara pada manusia bukan hanya melalui kata-kata tapi juga melalui bentuk-bentuk seni yang lain. Pesannya tertulis bukan hanya pada buku dan dalam fenomena utama, tapi juga terdapat pada bentuk karya-karya tradisional dan khususnya seni suci seperti kata-kata kitab suci dan bentuk-bentuk alam, yang berakhir sebuah wahyu tertinggi dari realitas,yang merupakan sumber dar tradisi dan kosmos. Seni tradisional tidak dapat dipisahkan dari pengetahuan suci, karena ia didasarkan pada sains tentangkosmik yang merupakan kesucian dan karakter batin dan diharapkan menjadi sarana transmisi pengetahuan yang merupakan sifat suci. Seni tradisional sekaligus didasarkan pada dan merupakan sebuah saluran bagi pengetahuan dan keanggunan atau *scientia sacra*, yang merupakan pengetahuan dan keanggunan karakhter suci. Seni suci yang terletak pada pusat seni tradisional, mempunyai fungsi yang sakramental, dan seperti agama itu sendiri, sekaligus juga merupakan kebenaran dan kehadiran, dan kualitas ini ditransmisikan bahkan ke aspek-aspek seni tradisional yang secara keras menjelaskan seni suci, yakni tidak berkaitan langsung dengan liturgi, ritual, pemujaan,

elemen esoterik, tapi diciptakan sesuai dengan norma dan prinsip tradisional.[1]

Untuk memahami bagaimana seni tradisional dihubungkan dengan pengetahuan tentang kesucian dan pengetahuan suci, yang pertama penting adalah menjelaskan apa yang dimaksud dengan seni tradisional. Sejak kita mengenal agama, yang mengingatkan manusia terhadap Tuhan dan yang terdapat pada jantung tradisi, mungkin diajarkan bahwa seni tradisional adalah seni religius yang sederhana. Tidak semua kasus seperti ini, tetapi bagaimanapun juga, khususnya semenjak Renaisance berlangsung di Barat, seni tradisional mengalami kemandekan ketika seni religius muncul. Seni religius dikatakan religius karena subyek atau fungsinya yang penting dan bukan karena gaya, cara pembuatannya, simbolisme, dan keaslian non individu. Seni tradisional, bagaimanapun, tetap tradisional bukan karena pokok persoalannya, tapi karena persesuaiannya dengan hukum kosmik bentuk, hukum simbolisme, kecerdasan formal alam spiritual yang khusus dimana ia dibentuk, gayanya yang hieratik, kesesuaiannya dengan alam materi yang digunakan, dan akhirnya kesesuaiannya dengan kebenaran pada daerah realitas khusus dengan keterlibatannya.[2] Lukisan Kristus yang naturalistik merupakan seni religius namun tidak sepenuhnya seni tradisional, dimana sebuah pedang abad pertengahan, sampul buku, atau bahkan kandang adalah seni tradisional, tidak secara langsung merupakan seni religius, meskipun karena alam tradisi, bahkan secara tidak langsung pot dan panci diproduksi dalam peradaban tradisional terkait dengan agama yang terletak pada jantung tradisi tersebut.[3]

Seni tradisional berkait erat dengan kebenaran yang termuat di dalam tradisi, yang termasuk ekspresi formal dan artistik. Keasliannya bukan asli manusiawi. Lebih jauh, seni tersebut harus bersesuaian dengan simbolisme yang inheren dalam obyeknya dengan mana ia diperhatikan, begitu juga simbolisme yang berkaitan langsung dengan wahyu yang dimiliki dimensi batin sebagai manifestasi seni. Seni semacam ini sadar akan sifat esensial sesuatu daripada aspek-aspek aksidentalnya. Kesesuaiannya dengan harmoni meliputi kosmos dan hirarkhi eksistensi, yang terletak di atas bidang material dengan mana seni berkaitan, dan merembes ke dalam bidang tersebut. Seni ini berdasarkan pada kenyataan bukan rekaan, sehingga tetap sesuai dengan alam obyek yang lebih terkait, dari pada membentuk selubung subyektif dan dibuat-buat di atasnya.

Seni tradisional bersifat fungsional dalam pengertian yang mendalam, yakni dibuat untuk kegunaan khusus, apakah sebagai penyembahan pada Tuhan dalam kegiatan liturgi, atau sebagai kegiatan makan. Seni tradisional, karena itu, dimanfaatkan dan bermanfaat, tapi bukan dengan makna yang terbatas, yang diidentifikasi pikiran manusia semata-mata. Fungsinya berkaitan dengan kesalehan manusia bagi kecantikan yang seesensi dengan dimensi hidup dan kebutuhan rumah yang melindungi manusia selama musim dingin. Di sini tidak ada tempat bagi gagasan "seni untuk seni", dan peradaban tradisional tidak pernah memiliki museum dan tidak pernah menghasilkan karya seni untuk seni itu sendiri.[4] Seni tradisional boleh dikatakan didasarkan pada ide bahwa seni untuk manusia, yang dalam konteks tradisional, adalah wakil Tuhan di muka bumi, keberadaan aksial pada tahap realitas, akhirnya berarti seni untuk Tuhan, menciptakan sesuatu untuk manusia sebagai wujud teomorfik adalah menciptakannya bagi Tuhan. Dalam seni tradisional ada kecenderungan kecantikan dan kegunaan yang membuat setiap obyek seni tradisional, menjadi milik peradaban tradisional yang sedang tumbuh, bukan pada tahap keruntuhan, sesuatu yang berguna dan cantik.

Lewat seni, tradisi menempa dan membentuk lingkungan dimana kebenarannya terefeleksi ke segala penjuru, dimana manusia bernafas dan hidup pada alam semesta, berarti bersesuaian dengan realitas tradisi tersebut. Itulah mengapa, dalam hampir setiap masalah yang tercatat dalam sejarah, tradisi telah membentuk dan memformulasikan seni yang suci sebelum mengelaborasi teologi dan filsafatnya. Saint Angustine kelihatan, lama setelah seni sarkopagus galeri tanah menandai permulaan seni Kristen, sedangkan arsitektur dan seni pahat Budha muncul jauh sebelum Nagarjuna. Bahkan dalam Islam, dimana ajaran teologi dan filsafat berkembang dengan cepat, seperti awal Mu'tazilah, tidak menjelaskan Asy'ariyah atau Al-Kindi dan filosof Islam awal, melainkan konstruksi masjid Islam pertama yang karakter Islamnya lain. Agar menyebar dan berfungsi, agama harus mencakup keduniaan secara mental maupun formal; dan ketika manusia jauh lebih reseptif terhadap bentuk-bentuk materi daripada ide, bentuk materi meninggalkan akibat yang dalam pada jiwa manusia bahkan di belakang wilayah mental, ia adalah tradisi tradisional yang pertama kali diciptakan oleh tradisi ini. Ini khususnya pada kebenaran seni suci yang hidup pada per-

mulaan tradisi, karena berhubungan dengan praktek-praktek liturgi dan pemujaan, yang secara langsung disinari wahyu. Karena itu gambar orang suci digambar oleh Saint Luke lewat inspirasi dan malaikat, lagu tradisional Weda dinyatakan dengan Weda, lagu Qur'anik berasal dari Nabi sendiri, dan sebagainya. Peranan seni tradisional dalam penempaan mental khusus dan penciptaan lingkungan, dimana kontempelasi kebenaran metafisik yang mendalam dimungkinkan, adalah penting untuk memahami karakter seni tradisional dan dimensi sapiensial itu sendiri.

Dari titik pandang ini, seni dilihat sebagai selubung rahasia, tetapi juga berasal dari Tuhan. Dalam tiap tradisi selalu ada peremehan makna bentuk-bentuk seni, dalam hal bentuk yang ketinggalan, tetapi selalu terdapat di dunia dimana bentuk tersebut hidup, tidak disisihkan dan dihancurkan. Tradisi menjauhkan bentuk-bentuk seni, setelah menjadi tipe-tipe kontemplasi tertentu yang mewujudkan realitas supraformal, dalam bahasa Sufisme, menghancurkan kulit kacang memakan isinya, menyisihkan kulitnya. Namun yang jelas, orang tidak dapat membuang kulitnya, yang bahkan ia tidak memilikinya. Bentuk-bentuk adalah suatu hal dan kedalamannya adalah hal lain. Menembus dibalik permukaan fe-nomena ke realitas noumena, karenanya melihat Tuhan melalui bentuk dan bentuk-bentuk bukan sebagai selubung Ilahi, adalah satu hal dan menolak bentuk seni tradisional atas nama imajinasi ralitas abstrak atas formalisme adalah hal lain. Pengetahuan suci berlawanan dengan aktivitas mental yang terdesakralisasi, terkait dengan esensi supraformal tapi amat sadar dengan signifikansi bentuk-bentuk vital dalam pencapaian pengetahuan tentang Esensi tersebut. Pengetahun ini bahkan ketika menjelaskan Realitas Tertinggi, di atas bentuk-bentuk, terjadi juga di dalam lagu rohani yang bersesuaian dengan hukum harmoni kosmis dan di dalam bahasa, baik itu prosa atau puisi, hal itu adalah sebuah bentuk seni.[5] Itulah mengapa pemilik pengetahuan ini, dalam aspek realisasinya, adalah orang pertama yang menyesuaikan signifikansi bentuk seni tradisional dan hubungan seni ini dengan kebenaran dan kesucian, karena seni merefleksikan kebenaran yang meluas yakni kesucian, dan ia memancarkan kehadiran kesucian yang meluas, itulah kebenaran.

Ia dengan demikian adalah manusia saleh yang merupakan pencipta atau manusia tradisional yakni seni tradisional; oleh karena

sifat teomorfiknya langsung berhubungan dengan seni ini dan maknanya. Menjadi makhluk teomorfik, manusia itu sendiri adalah karya seni. Jiwa manusia ketika disucikan dan dihias kain kebenaran spiritual,[6] merupakan jenis keindahan tertinggi di dunia ini, yang merefleksikan secara langsung Keindahan Tuhan. Bahkan tubuh manusia, baik pria dan wanita, merupakan karya seni yang sempurna, merefleksikan esensi keberadaan manusia. Lebih dari itu, tidak ada refleksi Keindahan Ilahi yang lebih nyata di bumi dari pada wajah manusia, dimana keindahan fisik dan spiritual dikombinasikan. Karena itu manusia adalah sebuah karya seni, karena Tuhan merupakan Seniman Tertinggi. Makanya Tuhan disebut sebagai *Al-musawwir* dalam Islam, yaitu Dia yang menciptakan bentuk-bentuk, mengapa Siwa membawa seni dari Surga, mengapa dalam kerapian inisiasi abad pertengahan, seperti dalam fremasonry, Tuhan disebut Arsitek Utama Semesta. Namun Tuhan bukan hanya Arsitek Utama atau Geometer; Dia juga Penyair, Pelukis, Musisi. Ini adalah alasan bagi kemampuan manusia untuk membangun, menulis puisi, melukis atau menggubah musik, meskipun tidak semua bentuk seni telah digali dari semua tipe tradisi dikembangkan, tergantung pada kesanggupan spiritual dan genius etnis dari dunia tradisional dan sapiensial.

Menjadi " hasil ciptaan dalam bayangan Tuhan," dan karenanya sebuah karya seni tertinggi, manusia juga seorang seniman, dalam meniru kekuatan kreatif Penciptanya, yang merealisasikan sifat teomorfisnya. Manusia spiritual, sadar akan pekerjaannya, bukan hanya musisi yang memetik gitar untuk menggubah lagu. Dia adalah gitar dimana Tuhan sebagai Seniman memainkannya, menciptakan musik yang bergetar melalui kosmos, yang Rumi mengatakan, " Kami seperti gitar yang Tuhan mainkan".[8] Jika manusia Promethean mencipta seni, bukan meniru, tapi bersaing dengan Tuhan, karenanya naturalisme dalam seni Promethean yang berusaha meniru bentuk luar, alam manusia saleh mencipta seni dengan penuh kesadaran, meniru kreativitas Tuhan, tidak lewat persaingan tapi dengan kepatuhan pada Model Ilahi yang mana tradisi ikut melengkapinya. Maka dari itu dia meniru alam bukan dalam bentuk eksternalnya tapi gaya operasinya, seperti yang dinyatakan secara kategoris oleh Saint Thomas. Jika dalam memahami Tuhan, manusia sesuai dengan sifat esensialnya sebagai *homo sapien,* dalam mencipta seni, dia juga memenuhi aspek sifat yang lain, yaitu sebagai *homo faber.*

Dalam menciptakan seni yang selaras dengan hukum kosmik dan dalam peniruan realisasi pola dasar dunia, manusia merealisasikan dirinya sendiri, sifat teomorfisnya sebagai karya seni yang diciptakan Tuhan, dan sebaliknya dalam mencipta seni yang didasarkan pada pemberontakan melawan Surga, dia memisahkan dirinya makin jauh dari awal Ilahinya. Aturan seni dalam kejatuhan manusia Promethean dalam dunia modern menjadi pusat bahwa seni ini merupakan indeks babak baru keruntuhan jiwa manusia dari norma suci, dan merupakan elemen pokok aktualisasi keruntuhan tersebut, karena manusia mulai mengidentifikasikan diri sendiri dengan apa yang dihasilkan.

Ini bukanlah aksiden, bahwa pecahnya kesatuan tradisi Kristen di Barat bersamaan dengan munculnya Reformasi. Juga bukan kebetulan bahwa pemberontakan filosofis dan ilmiah melawan pandangan dunia Kristen abad pertengahan, bersamaan dengan kehancuran total seni tradisional Kristen dan digantikan oleh seni Promethean dan humanistik yang segera menjadi mimpi buruk dan bodoh, dari seni luar biasa dan ornomental, yang membuat banyak penganutnya yang pandai menjauh dari gereja. Fenomena yang sama dapat disaksikan pada Yunani Kuno dan Timur modern. Ketika dimensi sapiensial tradisi Yunani mulai membusuk, seni Yunani menjadi humanistik dan duniawi, seni yang dikritik Plato yang menjadi pendeta, seni tradisional Mesir Kuno yang bernilai tinggi. Demikian juga pada dunia Timur modern, kemunduran intelektual di manamana dibarengi dengan kemunduran seni. Berlainan dengan itu, orang dapat melakukan observasi terhadap kreasi seni utama dari sifat tradisional, terdapat kehidupan intelektual dan tradisi sapiensial yang hadir, meskipun tidak diketahui dari sisi luar. Walaupun sampai saat terakhir ini, Barat tidak mengetahui apapun tentang kehidupan intelektual Safavid Persia,[9] orang yakin bahwa kreasi berbentuk kubah, seperti masjid Syaikh Lutfallah atau masjid Syah di antara karya agung seni tradisional arsitektur, akan dengan sendirinya membuktikan bahwa kehidupan intelektual hidup pada waktu itu. Tradisi ortodoks yang hidup dengan dimensi sapiensialnya yang utuh, merupakan hal yang esensial dan perlu bagi penciptaan karya seni tradisional yang utama, khususnya seni suci, karena keterikatan batin yang hidup di antara seni tradisional dan pengetahuan suci.

Seni tradisional dibawa melalui pengetahuan semacam itu dan dapat menyampaikan dan memindahkan pengetahuan ini. Inilah

alat intuisi intelektual dan pesan sapiensial yang mentransendensikan seniman individual dan jiwa kolektif dunia kepada Tuhan. Sebaliknya, seni humanistik hanya dapat menyampaikan inspirasi individualistik atau hal terbaik dari jiwa kolektif ke pemilik seniman individu, tapi bukan pesan intelektual dan sapiensi yang kita perhatikan. Ia tidak pernah dapat menjadi sumber pengetahuan maupun keanggungan, karena keterpisahannya dari hukum-hukum kosmik dan kehadiran spiritual, yang memberi watak seni tradisional.

Pengetahuan ditransmisikan oleh seni tradisional melalui simbolisme, hubungannya dengan hukum kosmis, tekniknya dan bahkan bermakna untuk diajarkan lewat serikat kerja kerajinan tradisional, dalam berbagai peradaban tradisional, dikombinasikan dengan latihan teknik dengan instruksi spiritual. Kehadiran serikat pekerja Eropa abad pertengahan,[10] serikat pekerja Islam (*asnaf* dan *futuwwât*), beberapa di antaranya tetap bertahan hidup hingga kini,[11] latihan membuat timbikar olah guru-guru Zen,[12] atau metalurg dalam lingkaran inisiatik pada masyarakat primitif tertentu,[13] semua menunjukkan hubungan dekat yang telah hidup di antara pengajaran teknik seni atau kerajinan tradisionil yang sama dengan seni dalam dunia tradisional, dan transmisi pengetahuan kosmologis dan kadang-kadang tatanan metafisik.

Lagi pula proses ini untuk transmisi pengetahuan berkaitan dengan tindakan aktual penciptaan karya atau menjelaskan simbolisme yang terkait, terdapat hubungan yang halus antara kreasi seni dalam pengertian tradisional dengan sapiensi. Hubungan ini didasarkan pada sifat manusia sebagai refleksi Norma Ilahi, dan juga inversi yang ada di antara tatanan prinsipal dan manifestasi. Manusia dan dunia, dimana manusia hidup, merefleksikan secara langsung pola dasar dunia dan secara inversi sesuai dengan prinsip yang terkenal analogi inversi. Dalam tatanan prinsipal, Tuhan mencipta dengan eksternalisasi. Aktifitas "seni-Nya" merupakan model "imaji-Nya" atau "bentuk-Nya." Pada dataran manusia, hubungan ini dibalik, dimana aktivitas "seni" manusia dalam pengertian tradisional tidak melibatkan model imaji dalam pengertian kosmogonik, tapi sebuah pengembalian kepada esensinya yang sesuai dengan sifat dasar keberadaan dimana ia tinggal. Karena itu "seni" Tuhan mengimplikasikan eksternalisasi dan seni manusia adalah internalisasi. Tuhan menjelaskan apa yang Tuhan cipta dan manusia dijelaskan oleh apa yang manusia buat,[14] dan ketika proses ini mengimplikasi-

kan pengembalian pada milik esensi manusia, ini tidak dapat dikesampingkan hubungannya dengan realisasi spiritual dan pencapaian pengetahuan. Dalam satu pengertian, seni Promethean didasarkan pada pengesampingan prinsip inversi analogi ini. Seni ini berusaha menciptakan imaji manusia Promethean dari segi luarnya, seolah-olah manusia adalah Tuhan. Karena itu, "proses yang amat kreatif" tidak bermakna interalisasi, tapi pemisahan lebih jauh dari Sumber yang mengarahkan langkah demi langkah kepada pemotongan imaji manusia sebagai *imago Dei*, kepada dunia subrealisme daripada surealisme —dan ke subyektivisme individualistik secara murni. Subjektivisme ini sejauh mungkin digerakkan kembali dari imaji teomorfik manusia; seni yang dihasilkan tidak dapat berlaku sebagai alat transmisi pengetahuan atau keanggunan, meskipun kualitas kosmis tertentu mewujudkan diri mereka sendiri bahkan dalam bentuk seni yang bukan tradisional, ketika kualitas ini seperti cahaya matahari yang akhirnya bersinar melalui beberapa celah atau sesuatu yang terbuka, tak masalah berapa banyak orang berusaha untuk menutup ruang hidup dari iluminasi cahaya Matahari yang terang dan panas, pengetahuan, cinta dan keanggunan.[15]

Untuk memahami makna seni tradisional dalam hubungannya dengan pengetahuan, penting untuk diketahui secara utuh signifikansi pemaknaan bentuk, seperti digunakan pada konteks tradisional (misalnya *forma, morphe, nama, surah,* dan sebagainya). Dalam pemikiran modern, yang didominasi oleh sains kuantitatif, signifikansi bentuk seperti yang terdiri dari realitas obyek, nyaris hilang. Makanya perlu untuk menarik makna tradisional bentuk, dan mengingat usaha yang dibuat tidak hanya oleh pengarang tradisional tetapi filosof kontemporer tertentu dan akademisi untuk mengeluarkan signifikansi ontologis bentuk.[16] Menurut doktrin terkenal hilomorfisme Arestotelian, yang amat baik menjelaskan metafisika seni karena diawali lebih pada intuisi intelektual yang berhubungan dengan seni tradisional, obyek disusun dalam bentuk dan bahan pada suatu cara dimana bentuk ini berhubungan dengan yang aktual dan bahkan yang potensial dalam obyek tersebut. Bentuk adalah apa yang merupakan obyek itu sendiri. Bentuk tidak aksidental terhadap obyek, tapi menentukan realitasnya. Kenyataannya, esensi obyek yang komentator Neoplatonic lebih metafisik dari Aristoteles, menafsirkan sebagai imaji atau refleksi esensi daripada

esensi itu sendiri, esensi yang dimiliki pola dasar dunia. Dalam banyak hal, bentuk bukanlah kebetulan namun esensial dengan obyek, apakah natural atau buatan manusia. Ia mempunyai realitas ontologis dan berpartisipasi pada ekonomi kosmos yang total sesuai dengan hukum alam. Ada sains tentang bentuk, sains alam kualitatif dan bukan kuantitatif, yang walaupun demikian merupakan sains eksakta atau pengetahuan obyektif, kebenaran atau kepastian tidak menjadi hak prerogatif sains kuantitatif sendiri.

Dari titik pandang hilomorfisme, bentuk *adalah* realitas obyek pada dataran material eksistensi. Tapi juga sebagai refleksi dari realitas pola dasar, pintu gerbang yang membuka ke dalam dan "ke atas" menuju Esensi tanpa bentuk. Dari titik pandang lain, orang dapat berkata bahwa tiap obyek memiliki bentuk dan isi yang bentuknya "berisi" dan menyampaikan. Sejauh seni suci diperhatikan, isi ini selalu suci atau kehadiran yang suci ditempatkan pada bentuk yang khusus oleh wahyu yang menyucikan simbol-simbol tertentu, bentuk, dan membayangkan untuk memungkinkannya menjadi 'wadah' kehadiran suci dan mengtransformasikannya ke wahana bagi perjalanan menyeberangi arus yang sedang menggelegak. Lebih jauh, berkat bentuk-bentuk suci, manusia dapat mentransendensikan, menembus dimensi batin keberadaannya, dan dengan kebenaran proses ini, meraih visi dimensi batin dari bentuk. Tiga wahyu utama Yang Real atau teofani, yaitu kosmos atau makro kosmos, manusia atau mikro kosmos, dan agama, semua tersusun dari bentuk yang menuju ketiadaan bentuk, tapi hanya yang ketiga yang memungkinkan manusia dapat menembus dunia di belakang bentuk, untuk meraih visi bentuk, baik dari luar maupun dari jiwanya, bukan sebagai tirai penghalang tapi sebagai teofani. Hanya bentuk suci dengan kekuatan transformasi suci melalui wahyu dan Logos, yakni instrumennya memungkinkan manusia dapat melihat Tuhan dimana saja.

Sejak manusia hidup di dunia bentuk, perwujudan langsung Logos, yakni wahyu atau agama yang aslinya, tidak dapat kecuali, mengfungsikan bentuk, dimana manusia ditempatkan. Logos tidak dapat menyucikan bentuk tertentu, agar manusia dapat melakukan perjalanan ke belakang bentuk. Untuk meraih ketiadaan bentuk, manusia membutuhkan bentuk. Mukjizat bentuk suci terletak, kenyataannya, dalam kekuatannya membantu manusia mentransendensikan bentuk itu sendiri. Seni tradisional hadir tidak hanya

mengingatkan manusia akan kebenaran agama yang merefleksikan aktivitas fundamental manusia tentang penciptaan, seperti etika atau hukum agama yang diterapkan, tapi juga berperan sebagai dukungan bagi kontemplasi Di-Belakang bentuk, yang hanya sendirian memberi puncak signifikansi penciptaan dan pembuatan manusia. Untuk mengingkari bentuk seperti yang dipahami metafisika tradisional yang disalahpahami, dengan meletakkan kesalahan yang sama, signifikansi Esensi yang tidak berbentuk.

Pada akar kesalahan yang menyalahkan bentuk untuk batasan, dan menganggap "pemikiran" atau "ide" dalam pengertian mentalnya sebagai lebih penting daripada bentuk adalah penyalahgunaan pengertian abstrak dan konkrit pada pemikiran modern.[17] Manusia modern kehilangan visi tentang ide Platonik, mengacaukan realitas konkrit dari apa yang dianggap *scientia sacra* sebagai ide dengan konsep mental dan kemudian menurunkan ke tahap konkrit dan material. Akibatnya, fisik dan materi otomatis diasosiasikan dengan sesuatu yang konkrit, sementara idea, pemikiran dan semua yang universal, bahkan termasuk Ilahi diasosiasikan dengan abstrak. Secara metafisik, hubungan itu justru terbalik. Tuhan adalah Realitas Nyata *par excellence* dibandingkan dengan apa saja yang sesungguhnya adalah suatu yang abstrak; dan pada tahap yang lebih rendah, dunia pola dasar adalah konkrit dan dunia di bawahnya adalah abstrak. Hubungan yang sama berjalan terus hingga mencapai dunia eksistensi fisik, dimana bentuk, yang secara relatif dinyatakan konkrit, adalah entitas paling abstrak.

Identifikasi obyek material dengan konsep mental dan konkrit dengan abstrak telah mengakibatkan, bukan hanya merusak signifikansi bentuk *vis-a-vis* unsur pada wilayah fisik itu sendiri tetapi juga melenyapkan tubuh dan badaniah sebagai sumber pengetahuan. Kecenderungan ini tampak terbalik dari proses eksterriorisasi dan materialisasi pengetahuan, tapi itu terletak pada sisi lain dari realitas yang sama. Peradaban yang sama telah memproduksi tipe pemikiran yang amat materialistik juga menunjukkan, paling tidak "hikmah tubuh ini," dalam bentuk fisik sebagai sumber pengetahuan, dan dalam aspek non intelektual dari mikro kosmos manusia sebagai sebuah keseluruhan. Seperti telah disinggung di muka, semua itu dalam dunia modern yang telah berusaha meraih kembali pengetahuan tatanan suci, juga menentang dengan amat antusias terhadap interpretasi yang cerdas dari pengalaman manusia yang berusaha

menemukan kembali "hikmah tubuh ini," bahkan jika hal ini telah ditunjukkan pada banyak kasus, semua jenis yang berlebihan. Orang tidak harus memiliki kecerdasan yang luar biasa untuk mewujudkan, bahwa ada banyak kecerdasan dan kenyataannya "makanan untuk pemikiran" pada dentuman drum dari suku tradisional di Afrika daripada buku-buku filsafat modern. Tidak ada alasan mengapa lukisan pemandangan China tidak harus membawa berita metafisik yang lebih langsung dan singkat daripada penjelasan filosofis yang anti metafisik, tapi lukisan yang mendukung metafisik, tapi dimana, sebagai akibat dari kelemahan logis atau presentasi, kebenaran ide metafisik dapat dilihat dengan jelas.

Konsekuensi dari inversi hubungan antara abstrak dan konkrit dalam banyak hal telah menjadi hambatan utama dalam apresiasi signifikansi bentuk pada seni tradisional dan sains dan pemahaman kemungkinan bentuk seni sebagai alat untuk pengetahuan tatanan tertinggi. Mentalitas ini juga mencegah banyak orang mengapresiasi doktrin seni tradisional dan non manusiawi dan awal selestial tentang bentuk dengan mana seni tradisional diperhatikan.

Sesuai dengan prinsip-prinsip seni tradisional, sumber bentuk yang berhubungan dengan seniman, berakhir dengan ILahi. Seperti Plato bersama Plotinus telah melengkapi beberapa pengajaran yang amat mendalam pada seni tradisional di Barat, menegaskan, bahwa seni adalah tiruan dari paradigma yang dapat dilihat atau tidak dapat dilihat, akhirnya merefleksikan dunia ide.[18] Di pusat tradisi terdapat doktrin bahwa seni adalah penekanan selubung *paradigma*, model yang tidak tampak atau lembaran, tapi untuk menghasilkan karya seni yang memiliki keindahan dan kesempurnaan, seniman harus memandang yang tak dapat dilihat sebagaimana dikatakan Plato, "Karya dari seorang kreator, kapan saja ia melihat tidak dapat diubah, dan menciptakan bentuk dan sifat dasar karyanya setelah pola yang tidak dapat berubah, harus dibuat jujur dan sempurna, tapi ketika melihat hanya tatanan yang dibentuk, dan menggunakan rumus yang telah ada, itu tidak jujur atau sempurna."[19]

Demikian juga halnya di India, keaslian bentuk yang kemudian dieksternalisasikan oleh seniman pada batu atau perunggu, pada kayu atau kertas, selalu dianggap dari keaslian supra individual yang dimiliki oleh tahap realitas, yang Platonisme mengidentifikasinya dengan dunia ide. Bentuk seni yang cocok diperkirakan hanya dapat diakses melalui kontempelasi dan penyucian jiwa.

Hanya lewat inilah seniman dapat meraih visi angelik yang menjadi sumber semua seni tradisional pada awal tradisi, seni pertama tentang seni suci, termasuk plastik dan sonoral yang dibuat malaikat atau dewa mereka sendiri. Dalam *Sukranitisara* Sukacarya yang terkenal, sebagai contoh, dinyatakan, "Orang harus menggunakan kesopanan salam yang nyata kepada malaikat yang imajinya dibuat. Itu adalah prestasi sukses dari praktek (*yoga*) formulasi visual yang imaji karakteristiknya ditulis. Orang yang berimajinasi harus ahli dalam kontempelasi visual, dan tidak ada jalan lain dan tidak dengan observasi langsung (akhirnya dapat diperoleh)."[20]

Tipe pengajaran yang sama bisa ditemukan dalam semua tradisi yang telah menghasilkan seni suci. Jika keaslian bentuk yang digunakan oleh seni itu tidak "surgawi," bagaimana patung India dapat menyatakan setiap prinsip hidup dari dalam seni tersebut? Bagaimana kita dapat mengamati patung suci dan, pengalaman kita sendiri terlihat oleh pandangan keabadian? Bagaimana kupu-kupu China atau Jepang dapat menangkap esensi dari keberadaan kupu-kupu? Bagaimana ornamentasi islami dapat berasal dari wilayah fisik kemegahan dunia matematika, tidak dianggap sebagai abstraksi tapi realitas pola dasar yang konkrit? Bagaimana orang dapat berdiri di pintu gerbang Katedral Chartrès dan pengalaman yang bercokol di pusat tatanan kosmik, jika pembuat katedral belum mempunyai visi dari pusat yang prospektif, mereka bangun katedral? Manusia yang menggenggam signifikansi seni tradisional akan mengerti bahwa keaslian bentuk yang seni ini dikaitkan, tidak lain adalah dunia esensi atau ide yang abadi, yang juga merupakan sumber pemikiran dan pengetahuan kita. Itulah mengapa, kehilangan pengetahuan suci atau gnosis dan kemampuan berfikir secara anagogis —bukan hanya analogis— dari tangan ke tangan dengan destruksi seni tradisional dan gaya formal hieratik.[21]

Keaslian bentuk dalam seni tradisional mungkin dapat dipahami secara lebih baik, jika pembuatan karya seni dibandingkan dengan konstitusi obyek yang asli. Menurut filsafat peripatetik abad pertengahan, apakah Islam, Yahudi, atau Kristen dan mengikuti Aristoteles dan komentator Neoplatoniknya, obyek disusun atas bentuk dan bahan, dimana wilayah sublunar melewati perubahan yang tetap. Karenanya dunia ini disebut dengan generasi dan korupsi. Kapan saja obyek yang baru menjadi bentuk yang lama "kembali" Ke Intelek Kesepuluh, yang disebut " Pemberi bentuk" (*wahib al-*

suwar), dan bentuk baru dibuat oleh Intelek ini pada bahan yang kita bahas.[22] Maka dari itu, keaslian bentuk dalam dunia natural adalah Intelek. Sekarang, bentuk seni harus dipahami dengan cara yang sama, sejauh seni tradisional diperhatikan. Sumber bentu-bentuk ini adalah Intelek yang menerangi pikiran seniman atau seniman yang asli, yang ditandingi oleh anggota ajaran-ajaran khusus; seniman membuat bentuk pada bahan tersebut, bahan di sini bukan dari *hyle* filosofis tapi material, apakah batu, kayu atau yang lain[23] daripada bentuk-bentuk eksternal.

Lebih jauh, bentuk yang dibuat dengan materi dan bentuk yang berupa "ide" pada pikiran seniman adalah berasal dari keaslian yang sama dan alam yang sama pula, kecuali tingkat keberadaan yang berbeda. *Eidos* Yunani mengekspresikan doktrin ini dalam korespondensi secara sempurna, ketika ia sekaligus berarti bentuk dan idea, yang asalnya paling akhir adalah Logos. Maka dari itu seni tradisional berkaitan dengan pengetahuan dan kesucian. Ia berkaitan dengan kesucian sebab berasal dari area suci yang mendatangkan tradisi, bentuk dan gaya itu sendiri yang menentukan homogenitas formal dunia tradisional yang khusus.[24]

Seni juga berkaitan dengan pengetahuan, sebanyak manusia harus mengetahui cara alam bekerja sebelum dapat menirunya. Seniman tradisional, apakah dia memiliki pengetahuan hukum kosmis dan prinsip-prinsip yang menentukan "cara bekerja" itu atau, mempunyai pengetahuan sederhana secara tidak langsung yang diterima lewat transmisi, membutuhkan semacam pengetahuan tentang sifat intelektual asli, yang hanya dapat disediakan oleh tradisi. Seni tradisional pada dasarnya adalah sains, begitu juga sains tradisional adalah sebuah seni. *Ars sine scientia nihil* dari saint Thomas memegang kebenaran untuk semua tradisi dan *scientia* yang dibahas di sini, tidak lain adalah *scientia sacra* dan aplikasi kosmologisnya.

Orang yang telah mempelajari seni tradisional menjadi sadar akan kehadiran sejumlah sains yang mengesankan, yang memungkinkan adanya seni semacam itu. Beberapa sains ini bersifat teknik, namun demikian tetap mengagumkan dan misterius. Ketika orang bertanya, bagaimana arsitek Muslim dan Byzantium membuat kubah, mereka melakukannya dengan ketekunan yang mereka miliki, atau betapa sempurnanya musik akustik yang dikembangkan di katedral atau *amfiteater* tertentu di Yunani, atau bagaimana bervariasi-

nya sudut-sudut piramida dibangun untuk menghubungkan dengan konfigurasi astronomi secara tepat, atau bagaimana membangun menara goyang di Isfahan yang membuat getaran simpatik ketika menara di sampingnya digoyangkan. Manusia sedang menghadapi pengetahuan yang kompleksitasnya luar biasa, yang paling tidak-meninggalkan semua itu, yang mempunyainya dari urutan orang bodoh yang naif. Bahkan pada tingkat ini, meskipun semua usaha 'demistifikasi' oleh sejarawan seni atau sains positif, ada pertanyaan yang mengagumkan yang tetap tak terjawab. Yang mendasar adalah kekuatan ini, bahkan jika hal itu diulang pada hari ini, hanya dapat dilakukan sesuai dengan hukum fisika dan penemuan yang dimiliki dua atau tiga abad yang lalu, dan sejauh yang kita ketahui, tidak diketahui kapan bangunan tersebut dibuat. Kenyataan ini membawa implikasi sendiri, bahwa pasti ada sains lain, di mana orang dapat membangun monumen yang tahan lama dan berkualitas. Ini juga akan berguna untuk persiapan celupan, yang warnanya mempesona mata dan tidak dapat diproduksi saat ini, atau pisau baja, pengetahuan yang memproses metalurgi telah hilang.

Namun bukan hanya sains yang ada dalam pikiran. *Scientia* tanpa seni ini akan hampa yang bukan jenis fisik lain, yang kita telah melupakannya. Ini adalah sains dari harmoni kosmik, korespondensi, realitas bentuk yang multi dimensial, antara bentuk-bentuk duniawi dan pengaruh surga, antara warna, orientasi, konfigurasi, ketajaman dan juga suara, bau serta jiwa manusia. Ini adalah sains yang berbeda dengan sains modern, bukan hanya pada pendekatan dan metodenya, tapi juga alamnya. Ia adalah sains, pada dasarnya sains suci, yang dapat diakses hanya pada kader tradisi yang secara sendirian memungkinkan, intelek dalam refleksi manusiawinya, mewujudkan potensinya secara penuh.[25] Perbedaan antara sains ini dengan sains modern adalah, ia tidak dapat dicapai melalui intuisi intelektual, yang menuntut sifat kemuliaan tertentu dan pemerolehan kebajikan yang tidak dapat dipisahkan dari pengetahuan dalam konteks tradisional, seperti ditegaskan cara yang tepat, dimana seni dan sains tradisional diajarkan oleh guru kepada muridnya. Tentu ada kekecualian, tapi hanya ada itu, karena "tiupan Spirit di mana ia terdaftar."

Scientia yang mana seni terkait dengannya, dihubungkan dengan dimensi esoterik dan bukan eksoterik. Manusia sebagai makhluk adalah yang berbuat dan mencipta sesuatu, agama harus

melengkapi prinsip dan norma untuk dunia prilaku yang bermoral dan aktivitas penciptaan. Eksoterisme biasanya berkaitan dengan dunia dimana manusia bertindak untuk kebaikan dan melawan kemungkaran, tapi tidak berkaitan dengan prinsip dan norma yang mengatur penciptaan sesuatu. Prinsip-prinsip ini tidak dapat kecuali, berasal dari dimensi batin atau esoterik tradisi. Itulah mengapa kebanyakan penjelasan yang mendalam tentang makna seni Kristen ditemukan pada tulisan orang seperti Meister Eckhart,[26] atau guru *apophatic* dan teologi mistik pada Gereja Ortodok.[27] Itulah mengapa orientalis Barat dan sejarawan seni mempunyai kesulitan dalam menemukan sumber atau filsafat seni Islam, atau yang agak metafisik, ketika mereka menyelidiki risalah teologi dan yurisprudensi. Di samping tradisi oral yang masih berlangsung pada beberapa tempat di dunia Islam, sejauh prinsip kosmologis tertentu yang menyinggung seni diperhatikan, sumber tertulis juga ada, kecuali bahwa semua itu selalu tidak ditemukan untuk apa mereka harus ada. Penjelasan signifikansi seni Islam yang paling mendalam ditemukan pada karya seperti *Matsnawi* Jalal al-Din Rumi, dan tidak pada buku-buku yurisprudensi atau *kalam*, yang meskipun amat penting, berkaitan dengan prilaku manusia dan kepercayaan agama, daripada prinsip seni interiorisasi batin yang memimpin manusia kembali pada Yang Esa. Ada juga penjelasan sifat "gaib" yang berkenaan dengan seni yang dapat dicakup hanya dalam cahaya esoterisme.[28]

Demikian juga di Jepang, ada Zen yang menghasilkan karya seni Jepang terbesar, dari kebun batu sampai lukisan kain, sedangkan lukisan Sung yang berada di antara karya seni dunia yang terbesar adalah hasil Taoisme dan bukanlah aspek sosial dalam tradisi China yang diasosiasikan dengan etika Confusian. Seperti Wang Yu, pelukis Ci'ing berkata, "Walaupun lukisan hanyalah salah satu seni yang baik, seni itu mengandung Tao".[29] Semua seni mempunya Tao, prinsipnya yang dihubungkan dengan prinsip-prinsip yang mendominasi kosmos, sedangkan keberadaan lukisan dalam seni tradisional menempati derajat yang tertinggi di China, secara langsung mewujudkan ajaran Tao. Untuk melukis sesuai dengan ajaran Tao tidaklah menandingi bentuk luar tapi prinsip batinnya; karenanya, sains dengan bantuan, yang mana pelukis China menangkap setiap esensi bentuk asli, dihubungkan dengan definisi dimensi tradisi yang esoterik. Buah dan penerapan sains batin kosmos adalah lukisan Sung, Candi Hindu, Masjid, katedral atau

semua karya seni tradisional terbaik yang tercelup keindahan asli surgawi, sedangkan aplikasi sains luar dan eksternal yang melawan Tradisi Kristen, setelah dimensi esoteriknya pudar, adalah kereta api bawah tanah dan pencakar langit. Bahkan ketika ada beberapa elemen kecantikan pada karya yang dibuat sebagai hasil penerapan sains tersebut, elemen itu merupakan sifat yang terfragmentasi dan mewujudkan dirinya di sini, dan karena kecantikan adalah satu aspek realitas dan tidak dapat mewujudkan dirinya kapanpun dan dimanapun, yang memiliki derajat realitas.

Namun begitu ada alasan mendasar yang lain, mengapa seni yang berkaitan dengan bidang material berkaitan dengan dimensi batin atau esoterik tradisi. Menurut penjelasan Hermetik yang terkenal, yang paling rendah menyimbolkan yang paling tinggi, "keberadaan material yang berupa tingkat paling rendah menyimbolkan dan merefleksikan Intelek atau esensi pola dasar tingkat paling tinggi. Melalui hukum kosmologi yang fundamental ini, dimana sains sim-bol didasarkan, bentuk material merefleksikan kecerdasan lebih dengan cara yang langsung daripada tingkat yang halus atau psikis, yang secara antologi lebih tinggi tapi tidak merefleksikan tingkat paling tinggi secara langsung. Dalam tradisi yang bervariasi diajarkan bahwa wahyu turun bukan hanya ke pikiran dan jiwa tapi juga ke tubuh Nabi atau pendirinya, tidak membicarakan tradisi dimana pendiri itu sebagai inkarnasi atau *avatâr*, yang dengan sendirinya adalah wahyu. Dalam hal ini *avatâr* menyelamatkan, bukan hanya melalui kata dan ajarannya tapi juga melalui keindahan tubuh yang, pada Budha, adalah asli dari keseluruhan ikonografi Budha. Dalam agama Kristen juga ada darah dan tubuh Kristus yang dipakai pada Ekaristi dan bukan ajarannya, yang berarti bahwa wahyu menembus ke dalam bentuk tubuh.

Bahkan dalam Islam, dimana wahyu secara jelas dibedakan dari pembawanya, sumber-sumber tradisional mengajarkan bahwa wahyu tidak hanya masuk ke dalam pikiran tapi juga tubuh Nabi yang meluas, ketika beliau menerima wahyu pada saat naik kuda, kudanya sulit berdiri dan akan roboh. Juga malam turunnya wahyu Al-Qur'an yang disebut, "Malam Kekuasaan" (*laylat al-qadr*), diasosiasikan dengan tubuh Nabi, ketika pada suatu malam naik ke surga (*al-mi'râj*) juga dianggap tubuhnya yang naik (*al-mi'râj al-jismânî*) sesuai dengan sumber-sumber tradisional. Semua contoh ini menambahkan kenyataan, bahwa dasar untuk memahami seni

tradisional, material merupakan refleksi langsung tingkat tertinggi yakni spiritual dan bukan keadaan batin yang tanggung dan bahwa seni, meskipun berkaitan dengan tingkat eksistensi paling luar yang material, dihubungkan oleh bukti prinsip terbalik pada apa yang paling dalam, dalam tradisi. Itulah mengapa kanvas sebagai lukisan suci dapat menjadi tempat Kehadiran Ilahi dan mendukung kontempelasi ketiadaan bentuk; mengapa mental Perawan suci menampilkan keajaiban dan menarik para peziarah dari berbagai negara; mengapa wajah duniawi Yang Di cintai adalah cermin yang sempurna, dimana terefleksi wajah Yang Tercinta di atas semua bentuk; mengapa orang menundukkan kepala sebelum simbol alam materi yang menjadi tempat bagi perwujudan pengaruh surgawi atau Ilahi. Itulah juga mengapa seni tradisional dan prinsipnya dihubungkan dengan dimensi tradisi yang esoterik, dan mengapa lewat seni tardisional dimensi esoterik mewujudkan dirinya pada tingkat kolektivitas dan membuat keseimbangan, yang dimensi eksoterik sendiri tidak dapat memeliharanya. Melalui saluran seni tradisional, dimana pengetahuan tentang sifat memanifestasikan dirinya, secara lahir diselubungi oleh pakaian keindahan, yang menarik sensibilitas, bahkan bagi yang tidak dapat mengerti prinsip-prinsip intelektualnya, ketika penyediaan iklim spiritual yang amat diperlukan dan dukungan kontempelasi bagi siapa yang memahami wahyu dan yang hidupnya harus mengikuti jalan sapiensial.

Seni tradisional tentu saja berkaitan dengan keindahan yang, jauh dari keindahan yang mewah atau subyektif, tidak dapat dipisahkan dari realitas dan dihubungkan dengan dimensi-dimensi dari Kenyataan. Seperti telah dikemukakan di atas, *scientia sacra* memandang Realitas Tertinggi sebagai Kemutlakan, Ketakterbatasan dan Kesempurnaan atau Kebaikan. Keindahan dihubungkan dengan semua hipostase tentang Yang Real. Ia merefleksikan kemutlakan dalam keteraturan dan tatanan ketakterhinggaan dalam pengertian batin dan misteri, dan menuntut kesempurnaan. Karya seni tradisional adalah Adi Luhung sekaligus juga sempurna, teratur dan misterius.[30] Ia merefleksikan kesempurnaan dan kebaikan Sumber, harmoni dan tatanan yang juga terefleksi dalam kosmos dan merupakan jejak kemutlakan Prinsip dalam manifestasi dan misteri dan kedalaman batin yang membukakan Ketakterterbatasan Ilahi itu sendiri. Dalam dimensi sapiensial, ia merupakan kekuatan interiorisasi keindahan yang ditekankan dan Tuhan dilihat khususnya

dalam "dimensi" batin-Nya yang merupakan Keindahan. Itulah mengapa karya besar spiritualisme ortodoks dinamai *Philokalia* atau cinta keindahan dan *Hadits* terkenal menyatakan, "Tuhan itu indah dan menyukai keindahan."[31]

Kecerdasan merupakan alat dan juga perhatian utama jalan sapiensial, tidak dapat dipisahkan dari keindahan. Keburukan tidak bisa diterima akal. Kecerdasan manusia yang tercerahkan tidak dapat kecuali terjalin dengan keindahan, yang bergerak dari yang tidak dapat ditembus cahaya dan memungkinkan mereka menyinari sebagai imaji transparan dan refleksi yang meneruskan daripada menghalangi realitas pola dasar, yang berkaitan dengan intelek, Logos atau Intelek Ilahi, yang merupakan sumber kecerdasan manusia, menjadi tatanan misteri dan Keindahan Tuhan. Itulah mengapa keindahan memuaskan kecerdasan manusia dan melengkapinya dengan kepastian dan perlindungan dari keraguan. Tidak ada keraguan dalam keindahan. Cahaya yang gemerlap menguapkan bayangan keraguan, yang merupakan ketidaktentuan pikiran. Keindahan melimpah pada Kecerdasan, yakni hadiah Ilahi yang merupakan kepastian. Keindahan juga mencairkan kekerasan jiwa manusia dan menghasilkan rasa bersatu yang merupakan buah gnosis. Pengetahuan tentang kesucian tidak dapat dipisahkan dari keindahan. Keindahan mencakup moral dan kecerdasan. Itulah mengapa manusia harus memiliki keindahan moral agar dapat beruntung secara penuh fungsi sakramental kecerdasan. Tapi kondisi moral juga hadir bersama keindahan, menjadi daya tarik Ilahi daripada godaan, keindahan dapat mengomunikasikan sesuatu dengan Pusat di daerah pinggiran, dari Substansi dalam aksiden, dari esensi ketiadaan bentuk dalam bentuk.[32] Dalam pengertian ini keindahan bukan hanya mentransmisikan pengetahuan tapi juga tidak dapat dipisahkan dari pengetahuan tentang kesucian dan pengetahuan suci.

Keindahan itu menarik karena kaindahan itu benar, seperti Plato katakan, keindahan adalah kemegahan kebenaran, ketika keindahan pada akhirnya dihubungkan dengan Ketakterhinggaan, keindahan beriringan dengan emanasi dan iradiasi Yang Real ini, yang menggambarkan tingkat eksistensi menurun sampai ke bumi. Sebagaimana *maya* adalah *shakti Atman*, keindahan sebagai *maya* Ilahi atau Feminitas Ilahi boleh disebut menjadi teman Yang Nyata dan aurora Yang Absolut. Semua manifestasi Realitas Tertinggi dibarengi dengan aurora tersebut yang merupakan keindahan. Orang tidak

dapat berbicara tentang realitas dalam pengertian metafisik, tanpa kemegahan dan cahaya yang mengelilinginya seperti sebuah *halo*, yang menyatakan keindahan itu sendiri. Itulah mengapa kreasi adalah keindahan yang meluap-luap. Keberadaan dan sinarnya sebagai eksistensi tidak dapat kecuali menjadi indah; sedangkan keburukan, seperti setan,[33] bukanlah sesuatupun tapi perwujudan ketiadaan yang relatif. Dalam cara yang sama, kebaikan lebih nyata dari pada kejahatan, keindahan lebih nyata dari pada keburukan. Jika orang bermeditasi tentang keindahan dunia yang tiada habisnya selama hari yang bersinar, orang menyadari bagaimana terbatasnya daerah keburukan dalam kaitannya dengan Keindahan, betapa picik-nya penemuan manusia lewat produksi mesin dibandingkan dengan keagungan keindahan tatanan kosmos, tanpa berbicara tentang ke-indahan yang transenden dari tatanan Ilahi, pandangan sekilas dari yang kadang-kadang diberikan kepada manusia yang mati pada kesempatan yang jarang ketika keindahan wajah manusia, sebuah pemandangan alam, atau karya seni suci meninggalkan tanda tak terhapuskan pada jiwa manusia untuk kehidupan dan mencairkan batu ego manusia yang keras. Itulah mengapa keindahan dilihat dari prespektif sapiensial, yang selalu menggambarkan keindahan hubungannya dengan Tuhan, adalah sakramen yang menaikkan manusia ke wilayah suci.

> *Ya Tuhan Yang Maha Tahu apa yang sekarang dan masa depan. Kami tidak memandang kecuali pada Wajah Tuhan Yang Indah. Keindahan dunia adalah semua cermin keindahan Tuhan. Dalam cermin ini kami hanya melihat Wajah Raja.*[34]
>
> Ahmad al-Din Kirmani

Syair itu dalam alam keindahan ini adalah menarik kehadiran spiritual pada dirinya sendiri, atau dalam bahasa Neoplatonis, untuk menerima partisipasi Jiwa Dunia. Dari sudut pandang gnostik, fungsi keindahan secara duniawi untuk membimbing manusia kembali ke sumber keindahan dunia, yakni kembali pada daerah yang prinsip. Bentuk-bentuk yang indah adalah tempat untuk kembali mengumpulkan esensi dalam pengertian Platonik.[35] Bentuk-bentuk yang indah itu merupakan pengingat kembali (*anamnesis*), apa itu manusia dan surga dari yang dia diturunkan dan dibawa pada ke dalaman keberadaannya. Dalam hal ini, keindahan berarti sarana

untuk meraih pengetahuan, untuk keberadaan manusia tertentu yang sensitif terhadap keindahan. Itulah mengapa beberapa guru sapiensial telah pergi jauh untuk mendapatkan melodi yang indah, puisi atau bahan kreasi seni tradisional, dapat mengkristalkan bahkan keadaan kontempelasi dan menghasilkan derajat pengetahuan intuitif pada kesempatan tunggal yang tak mungkin dihasilkan bahkan sepanjang waktu belajar, melengkapi manusia yang telah menyucikan jiwanya dan memberinya baju keindahan dan kebenaran spiritual, sehingga terkualifikasi untuk mengapresiasi keindahan duniawi sebagai refleksi keindahan surgawi. Itulah mengapa seni tradisional merupakan sumber pengetahuan dan kesucian. Keindahan memungkinkan kembali kepada dunia pola dasar dan surga, yang merupakan sumber pengetahuan dan kesucian Yang Prinsip, karena keindahan adalah refleksi dari yang Tidak Mati dalam aliran kemenjadian.

Pikirkanlah kreasi sebagai kesucian dan air kristal,
Dimana terefleksi Keindahan Pemilik Kekuasaan Ilahi.
Meskipun air yang mengalir terus mengalir,
Bayangan bulan dan bintang tetap terefleksi di dalam air itu.[36]

Rumi

Kekuatan keindahan membawa manusia pada sayapnya ke dunia esensi dan menuju lingkup penyatuan dengan Yang Tercinta secara khusus kuat dalam seni tersebut, yang berkenaan dengan kemerduan dan gerakan, seni yang karena alasan tersebut juga paling berbahaya, bagi yang tidak terkualifikasi untuk membawa daya tarik yang kuat, yang mereka gunakan dalam jiwa manusia. Jenis seni seperti musik dan tari, dihubungkan dengan suara dan gerakan, seperti anggur yang memabukkan rasa spiritual, menggerakkan tirai kesadaran yang terpisah dan menyebabkan kehilangan kesadaran normal dan menghasilkan kejatuhan yang lebih jauh ke arah kelalaian dan kelupaan. Itulah mengapa dalam Islam, anggur dilarang di dunia dan disediakan hanya di surga, sedangkan musik dan tari dibatasi pada Sufisme atau dimensi tradisi yang esoterik, dimana mereka memainkan peran penting dalam aspek operatif jalan ini.

Dalam kenangan pesta penyatuan dengan Tuhan, dalam kerinduan akan keindahan-Nya

Mereka telah jatuh mabuk karena anggur yang Maha Tahu.[37]

Rumi

Musik tradisional mempunyai dasar kosmologis dan merefleksikan struktur realitas nyata. Musik dimulai dari diam, Realitas yang tak termanifestasikan, dan kembali pada diam. Karya musik itu sendiri, seperti kosmos yang berasal dari Yang Satu dan kembali Kepada-Nya, kecuali di dalam musik lapisan luar yang dunia teranyam adalah suara yang menggemakan diam primordial dan merefleksikan harmoni, memberi ciri pada semua yang mana kemutlakan Realitas Takterbatas bermanifestasi.[38] Musik bukanlah seni pertama yang dibawa Siwa ke dunia, seni ini melewati *asrar-i alast* atau misteri perjanjian premordial antara manusia dan Tuhan pada pagi hari praabadi dalam perwujudan kosmos diwahyukan,[39] juga merupakan kunci untuk memahami harmoni yang meliputi kosmos. Ini adalah bantuan dari hikmah itu sendiri.[40] Lebih jauh, seperti telah digambarkan dalam hikayat Muslim yang terkenal, Jiwa Adam dibujuk ke candi tubuh melalui melodi alat dua senar yang sederhana.[41] dan melalui musik ini jiwanya dapat terbang dari penjara dunia yang mengurung. Gnostik mendendangkan musik melodi surgawi yang mengekstasikan musik, menyebabkannya lagi. Itulah mengapa musik seperti anggur mistik. Musik menyembuhkan badan dan jiwa, tapi di atas semua itu, musik memungkinkan kontempelasi untuk mengumpulkan kembali realitas supernal yang tinggal di dalam akar substansi jiwa manusia. Musik tradisional adalah alat spiritual yang kuat dan, dengan alasan itu, juga orang yang menempatkan sebagai bahaya, bagi yang tidak dipersiapkan menerima barakah yang membebaskan.[42] Itulah mengapa musik yang bertentangan dengan hukum kosmik dan keaslian surgawi, tidak dapat kecuali menjadi alat untuk kejahatan, pembawa pengaruh hiruk-pikuk tak terpecahkan, yang dunia modern mengetahuinya dengan baik.

Mengenai tari, seperti musik, adalah alat langsung untuk realisasi penyatuan. Tarian yang anggun menyatukan manusia dengan Ilahi pada titik pertemuan waktu dan ruang, dimana pusat abadi dan tidak akan mati merupakan *locus* Kehadiran Ilahi. Dari seni tari suci dilahirkan bukan hanya karya seni Hindu terbesar, dimana Siwa menampilkan tarian kosmis dalam tubuh *Pavarti*,[43] tapi juga tarian Candi Bali, tarian kosmik Indian Amerika dan Afrika asli,

dan, dalam tingkat Ilahi, tarian esoterik berhubungan dengan praktek inisiatif yang menuju pada penyatuan. Di antara tarian itu, orang dapat menyinggung tarian Sufi, dimana seni tari suci dan musik dikombinasikan dalam pembawaan rekoleksi dan menempatkan manusia dalam titik, di atas semua waktu dan ruang, pada Kehadiran Ilahi. Dalam bentuk ini, seni tradisional melengkapi inti praktek spiritual, yang merupakan orang berdo'a dalam hati, dalam mengaktualisasikan Cahaya Ilahi pada tubuh manusia yang dipandang sebagai candi Tuhan dan dalam menempatkan manusia di bawah semua bentuk dimana tidak ada yang lain kecuali keabadian.

Ketika keindahan adalah kemegahan kebenaran, ekspresi kebenaran selalu beriringan dengan keindahan. Ekspresi utama metafisik diberi pakaian keindahan, apakah mereka dalam bahasa bentuk plastik atau suara, seperti lukisan pemandangan China atau dalam kata-kata manusia seperti *Gita* atau puisi Sufi. Apa yang kenyataannya membedakan metafisika dan gnosis dari filsafat yang profan, bukan hanya masalah kebenaran tetapi juga keindahan. Gnosis hanya merupakan dasar yang umum antara puisi dan logika, apakah formal atau matematik. Dimana saja orang menemukan doktrin yang sekaligus memiliki kekerasan matematis, logis dan keindahan puitis, doktrin itu pasti mempunyai aspek gnostik. Jika Khayyam seorang penyair besar dan sekaligus ahli matematika yang terkemuka, karena dia gnostik yang pertama dan terkemuka.[44] Ini hanya dalam gnosis atau *scientia sacra,* dimana kekerasan logika dan wanginya puisi bertemu, karena sains ini dihubungkan dengan kebenaran. Hasil karya besar dari metafisika Timur seperti karya Sankara atau Ibnu 'Arabi adalah juga karya sastra besar, sebuah karya seperti *Fusus al-Hikam*-nya Ibnu 'Arabi memiliki kesempurnaan bentuk yang tidak akan hilang untuk melengkapi isinya.[45]

Dalam Sufisme perkawinan antara kebenaran dan keindahan secara penuh dimanifestasikan dalam berbagai karya, merupakan ekspresi pengetahuan suci dan sekaligus karya seni yang amat terkenal. *Gulsyan-iraz* (Kebun Mawar Misteri Ilahi) karya Mahmud Syabistari, yang ditulis dalam beberapa hari dari inspirasi langsung surgawi, adalah ringkasan metafisika dan juga puisi, yang keindahannya tidak tertandingi. Puisi Ibn al-Farid dalam bahasa Arab dan *Divan* karya Hafiz dalam bahasa Persia, mewakili perkawinan yang paling harmonis antara ekspresi doktrin esoterik dan kesempurnaan bentuk dengan hasilnya yang mana puisi ini seperti anggur

yang memabukkan dan mengubah jiwa. *Matsanawi* dan *Diwan-Syam* Jalal Al-Din Rumi adalah lautan gnosis yang setiap ombaknya merefleksikan keindahan asli surgawi. Rime dan ritmenya, kondisi gembira yang tak tersadarkan, mengangkat jiwa dan menaikkannya ke puncak, dimana ia sendiri dapat menangkap pesan-pesan intelektual yang lembut, suci nan mulia dari penyair besar. Dalam dunia tradisional, dan khususnya di Timur, ia senantiasa ditempatkan untuk dianugerahi yang memungkinkan kebenaran ini turun ke dalam manusia dengan aurora keindahan yang bersinar dari kehadiran dan ekspresinya, seperti wahyu itu sendiri yang tidak dapat kecuali menjadi indah, apakah wahyu tersebut dalam bentuk Qur'an yang berbahasa Arab, Taurat Yahudi dan Kitab Weda dalam bahasa Sansekerta, atau Budha dan Kristen yang dianggap sebagai logos dalam tradisi mereka sendiri.

Untuk sensitif terhadap keindahan bentuk, apakah asli atau milik daerah seni, untuk melihat dalam mata anak kecil, sayap elang, puncak gunung kristal yang menyentuh kehampaan, juga di lembar kaligrafi Qur'an Mamluk, bayangan Budha Jepang, atau katedral Chartes, tanda Tangan Ilahi, harus diberkahi dengan spirit kontempelatif. Untuk tetap menyadari keindahan yang membebaskan bentuk-bentuk seni tradisional, yang membesarkan sebagai saluran keanggunan tradisi khusus dan terbuka terhadap pesan tentang bentuk-bentuk itu, harus diberkahi dengan kemungkinan penerimaan pengetahuan suci. Seni tradisional merupakan sumber pengetahuan suci tersebut dan beriringan dengan semua ekspresi aslinya. Orang yang merealisasikan pengetahuan suci dan yang, melalui jalan pengetahuan, telah memperoleh kesucian, dirinya sendiri adalah saksi terbaik bagi ikatan yang tak mungkin lepas antara pengetahuan dan keindahan. Bagi orang seperti itu terjelma pada dirinya sendiri dengan kebajikan realisasi batin, keindahan dan kesucian. Realisasi pengetahuan suci memungkinkan manusia menjadikan dirinya sendiri sebagai karya seni, karya tertinggi tentang seni dari Seniman Tertinggi. Untuk menjadi karya seni seperti itu adalah menjadi sumber pengetahuan dan keanggunan. Prototipe semua seni tradisional dimana seniman berusaha menyamai Karya Tertinggi dan karenanya membuat karya yang merupakan dukungan realisasi pengetahuan suci, berarti untuk transmisinya, dan eksternalisassi kesempurnaan, yang manusia sendiri dapat menjadi, jika dia harus menjadi apa dia ssesungguhnya.

Melihat karya seni tradisional yang besar adalah untuk meraih visi realitas ini, yang menyatakan sifat batin manusia sebagai karya seni Ilahi. Sifat batin ini dimana manusia dapat mencapai melalui pengetahuan tentang kesucian, dan realisasi pengetahuan suci. Karya seni tradisional yang besar adalah *testament* pada keindahan Tuhan dan contoh tentang apa yang manusia dapat menjadi, ketika dia menjadi dirinya sendiri, seperti Tuhan telah menciptakannya, karya seni yang sempurna, sumber pengetahuan, dan saluran keanggunan bagi dunia dimana dia tinggal sebagai pusat dan aksial, yang dia ada dengan sifat dan taqdirnya. Bagi manusia, menjadi dirinya sendiri adalah sebuah karya seni, sebagaimana dipahami secara tradisional, untuknya adalah menjadi orang suci, yang ia tidak dapat berhenti untuk menjadi. ●

Catatan Kaki

[1]Semua seni suci adalah seni tradisional tapi tidak semua seni tradisional merupakan seni suci. Seni suci terletak pada jantung seni tradisional dan berkaitan secara langsung dengan wahyu dan teofani yang menyatakan inti tradisi. Seni suci melibatkan praktek-praktek ritual dan pemujaan, dan aspek praktis dan operatif dari jalan perwujudan yang spiritual di dasar tradisi tersebut.

"Dalam kerangka peradaban tradisional, tanpa keraguan suatu pembedaan dibuat antara seni suci dan profan. Tujuan seni suci untuk mengkomunikasikan kebenaran spiritual dan, di pihak lain, kehadiran surgawi; seni suci dalam prinsipnya mempunyai fungsi yang benar-benar suci." F. Schuon, "The Degrees of Art," *Studies in Comparative Religion*, Autumn, 1976, hal. 194, juga dalam bukunya *Esoterism as Principle and as Way*, hal. 183-97.

[2]Tentang karakhteristik dasar seni tradisional lihat Schuon, *The Trancendent Unity of Religion*, hal. 66 dan seterusnya.

[3]Tentang definisi seni tradisional lihat Schuon, "Concerning Forms in Art," dalam bukunya *Trancendent Unity of Religions*, dan idem, *Esoterism as Principle and as Way*, pt. 3, " Aesthetic and Theurgic Phenomenology, hal. 177-225; Burckhardt, *Sacred Art in East and West*, pengantar; dan Coomaraswamy, *Figures of speech or Figures of Thougth; The Transformation of Nature in Art*; dan idem "The Philosopy of Medieval and Oriental Art," dalam *Zalmaxis* 1 (1938) : 20-49.

Tulisan seniman kontempòrer sebagai seorang Budha berkata yang berkenaan dengan seni, " Son Secret, sa raison d'etre est d'aller jusqu'au fond meme du neant pour en rapporter l'affirmation flamboyante qui illuminera l'univers," Taro Okawoto, "Propos l'art et le Bouddhisme esoterique," *France-Asie*, no. 187 (Autumn, 1966): 25.

[4]Coomaraswamy telah menghubungkan tema ini dalam berbagai karyanya, khususnya esainya yang terkenal, "Why Exhibit Works of Art?" dalam

karyanya *Christian and Oriental Philosophy of Art*, hal. 7-22; dan "What is the Use of Art, Anyway?" dalam *The Majority Report on Art*, John Stevens Pambhlet no. 2, Boston, 1937.

[5]Karya guru gnosis seperti Sankara dan Jalal al-Din Rumi memiliki dua macam perbedaan contoh tradisi pengawinan antara pengetahuan tentang tatanan tertinggi dengan keindahan ekspresi.

[6]Itu bermakna untuk dicatat bahwa dalam bahasa Arab *fadl* atau *fadilah* berarti keindahan, karunia, kebajikan dan pengetahuan.

[7]T. Burckhardt telah menghubungkan tema ini dalam berbagai karyanya tentang seni Islam.

[8]

ما چو چنگیم و تو ناخن می زنی

[9]Sampai dua atau tiga dekade yang lalu, sejumlah mahasiswa tentang pemikiran Islam di Barat percaya bahwa kehidupan intelektual Islam telah berakhir dengan Ibn Rusyd, atau beberapa saat sesudahnya, dan membatasi Sufisme pada ekspresi klasiknya pada abad VI/XII dan VII/XIII. Tetapi bahkan dalam keadaan ketidakkesadaran tentang kehidupan intelektual Islam belakangan, sebuah kubah tunggal sifat dan kesempurnaan masjid Syah telah membuktikan secara intrinsik keberadaan kehidupan intelektual seperti itu, jika saja lingkaran organik yang tak terpatahkan antara seni suci dan intelektualitas dalam pengertian di buku ini dipahami. Ketika kemudian riset Corbin, Asytiyani dan Nasr menunjukkan bukti-bukti ekstrinsik tentang kehadiran kehidupan intelektual dan spiritual semacam itu. Lihat Corbin, "Confessions extatiques de Mir Damad," dalam *Melanges Louis Massignon*, vol. 1, Paris, 1956, hal. 331-78; Corbin, *En Islam iranien*, vol. 4; Nasr, "The School of Isfahan," dalam M. M. Syarif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, vol. 2, Wiesbaden, 1966, hal. 904-32; Nasr, "Philosophy, Theology and Spiritual Movement," dalam *Cambridge History of Iran*, vol. 6 (dalam penerbitan). Satu dekade yang lalu ketika Corbin dan S. J. Asytiyani memikirkan tentang pengumpulan antologi karya-karya metafisikawan dan filosof Persia dari periode Safawid hingga dewasa ini, mereka merancang dua atau tiga volume. Sebelum Corbin meninggal sudah siap tujuh volume yang dikumpulkan dimana hanya empat buah yang cukup terang. Tersingkapnya warisan kekayaan intelektual ini, dihasilkan secara beriringan dengan karya-karya besar seni Islam, laporan sejarah yang sempurna tentang hubungan antara seni tradisional dan intelektual yang memiliki hubungan prinsipal, sebagaimana kita paparkan dalam bab ini.

[10]Ini adalah serikat perajin dimana deposito teknik dan pengetahuan esoterik bahkan jika itu secara primer adalah tatanan kosmologis. Organisasi rahasia dan transmisi oralnya memungkinkan preservasi pengetahuan tentang tatanan suci dikawinkan dengan kerajinan dan teknik pembuatan dan pembangunan. Hanya dalam jalan ini orang dapat menjelaskan kreasi katedral yakni kombinasi seni tatanan tertinggi dengan sains kosmologi dan yang penyatuan sempurna meskipun dibangun oleh lebih dari satu generasi ar-

sitek dan perajin. Freemasonry spekulatif akan muncul hanya ketika pengetahuan esoterik ini dipisahkan dari praktek aktual seni dan kerajinan dan menyederhanakan kepada okultisme.

[11]Dalam Islam, seperti Kristen, orang mengamati suatu neksus yang dekat antara serikat perajin dengan tatanan Sufi, hubungan yang tetap bertahan hingga hari ini di kota-kota Muslim tertentu seperti Fez di Maroko dan Yazd di Persia. Peranan 'Ali ibn Abi Talib sebagai pendiri serikat perajin Islam dan pada saat yang sama wakil utama esoterisme Islam sangat berarti, sejauh hubungan antara... dengan pengetahuan esoterik diperhatikan. Tentang masalah ini lihat Burckhardt, *The Art of Islam;* dan Y. Ibish, "Economic Institutions," dalam R. B. Sargeant (ed.), *The Islamic City,* Paris, 1980, hal. 114-25.

[12]Zen menunjukkan contoh yang sempurna tentang pengawinan instruksi spiritual dengan kerajinan, tidak hanya pembuatan ... tetapi landskape arsitektur, kaligrafi dan sebagainya. Lihat D. T. Suzuki, *ZEn and Japanese Culture,* Princeton, 1959.

[13]Lihat M. Eliade, *The Forge and the Crucible,* bab 1 dan 2.

[14]"Ada inversi metafisik tentang hubungan yang telah kami jelaskan di atas; bagi Tuhan, makhluk merefleksikan suatu aspek eksoterik Diri-Nya; bagi seniman, berkebalikan, karya adalah refleksi dari suatu realitas batin dimana dia sendiri hanyalah satu aspek luar; Tuhan mencipta pemilikan imaji-Nya, sementara manusia menunjukkan esensinya, setidaknya secara simbolis. Pada wilayah prinsip, batin memanifestasikan dirinya sendiri di luar, tetapi pada wilayah manifestasi dimensi luar menunjukkan dimensi batin, dan suatu penalaran... bagi semua seni tradisional, tak masalah jenis apa, dimana dalam pengertian tertentu suatu karya lebih besar daripada seniman itu sendiri, dan membawa kembali, melalui mistery kreasi artistik, pada...tentang pemilikan Esensi Ilahinya." Schuon, *The Transcendent Unity of Religions,* hal. 72-73.

[15]Lihat Schuon, "Principles and Creteria of Art," dalam bukunya *Language of the Self,* hal. 102-35, dimana ia membahas karya pelukis modern tertentu seperti Van Gogh dan Gaugin yang mana sifat-sifat cahayanya membedakan keberadaannya dengan suatu ciri nontradisional.

[16]Di antara filosof abad XX khususnya berkenaan dengan pemaknaan bentuk mungkin dijelaskan E. Cassirer. Lihat *Die Philosophie der Symbolischen Formen,* 3 vol. Berlin, 1923-1929, terj. R. Manheim sebagai *Philosophy of Symbolic forms,* 3 vol., New Haven, 1953-1957. Apresiasinya tentang "bentuk-bentuk simbolik," bagaimanapun, tidak sama dengan penulis-penulis tradisional.

Teks tradisional baik Barat maupun Kristen Ortodoks adalah .. dengan mengacu pada makna fundamental bentuk dan efeknya terhadap jiwa manusia. Sebagai contoh, St Photios dari Konstantinopel menulis, "Hanya kata yang ditransmisikan oleh pendengaran, begitu juga sebuah bentuk melalui tanda dicetak oleh jiwa." Dijelaskan dalam C. Cavarnos, *Orthodox Iconography,* Mass., 1977, hal. 30. Lihat juga esai L. Peter Kollar, *Form,* Sydney, 1980.

[17]Lihat Schuon, "Abuse of the Ideas of the Concrete and the Abstract," dalam karyanya *Logic and Transcendence,* hal. 19-32.

[18]"Seni adalah ikonografi, membuat imaji atau kopi beberapa mode (*paradeigma*) yang dapat dilihat (nampak) atau tak dapat dilihat (kontem pelatif)." Dari *Republic* Plato, 373B, terj. dan penjelasan oleh Coomaraswamy dalam *Figures of Speech*, hal. 37.

[19]*Timaeus* 28A, B, terj. Jowett.

[20]Dijelaskan dalam Coomaraswamy, *The Transformation of Nature in Art*, hal. 113.

[21]Ada makna hubungan yang lebih tinggi antara kehilangan seni suci dan kehilangan anagogi, sebagaimana dilihat oleh Renaisance; naturalisme tidak dapat mengubur simbolisme—seni suci— tanpa humanisme membunuh anagogi dan, dengan itu, gnosis. Itu juga karena dua elemen, sains anagogik dan seni simbolik dihubungkan dengan intelektual murni." Schuon, *Language of the Self*, hal. 111

[22]Tentang Intelek Kesepuluh dan emanasinya terhadap bentuk yakni tidak ditemukan di dalam Aristoteles tetapi dicirikan oleh filsafat paripatetik abad pertengahan, lihat bab 4 di atas.

[23]St. Thomas meminta bahwa seniman tidak harus meniru alam tetapi harus disesuaikan dalam imitasi alam dalam cara operatifnya." (*Summa Theologica*, 117, a.I).

[24]Itu nyaris berguna untuk mengingat "definisi" tentang kesucian yang memberikan awal sebagai keberadaan berhubungan dengan .. dan Realitas Abadi dan manifestasinya di dunia dan kemenjadian.

"Ia [kesucian] adalah interferensi tak tercipta dalam ciptaan, keabadian dalam waktu, ketakterbatasan dalam ruang supraformal dalam bentuk; ia adalah pengantar misterius ke dalam suatu wilayah eksistensi kehadiran dimana realitas berisi dan mentrasenden wilayah itu dapat menyebabkannya ke kehancuran eksplosi ilahi." Schuon, *Language of the Self*, hal. 106.

[25]Untuk alasannya sudah dibahas di bab-bab awal.

[26]Pandangannya tentang seni diringkas oleh Coomaraswamy dalam bukunya *Transformation of Nature in Art*, bab 2, hal. 59-95.

[27] Lihat V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London, 1957; dan L. Ouspensky dan V. Lossky, *Der Sinn der Ikonen*, Bern, 1952.

[28]T. Burckhardt dalam bukunya *The Art of Islam* telah dijelaskan pada kali pertama di Lingkungan Barat pemaknaan daripada sekadar sejarah seni Islam dan dijelaskan hubungannya dengan esoterisme Islam yang lingkaran "organisasionalnya" dengan seni adalah melalui serikat perajin yang biasanya dianggap dengan ordo Sufi. Kita juga telah menghubungkan dengan masalah ini dalam karya kami *The Meaning of Islamic Art*, New York, 1982.

[29]G. Rowley, *Principles of Chinese Painting*, Princeton, 1947, hal. 5.

[30]Dalam pertentangannya untuk contoh dengan seni humanistik tentang antikuitas yang, meskipun memiliki tatanan dan harmoni, kekurangan elemen kedalaman dan misteri yang direfleksikan Ketakterbatasan.

[31]Lihat Schuon, "Foundations for an Integral Aesthetics," *Studies in Comparative Religion*, Summer 1976, hal. 130-35.

[32]Keindahan memiliki ambivalensi ini, keberadaan sekaligus bermakna

atraksi dan eduksi sebagai akibat kekuatan *maya* yang beroperasi dalam wilayah kosmik dimanapun juga. Jika tendensi eksteriorisasi dan sentrifugal dianggap dengan *maya* dalam aspek keterselubungan dan keterpisahannya dan tidak eksis, tradisi .. hanya indah dan tidak juga moralitas, pada hanya aestatik dan tidak juga etik. Tetapi ambiguitas *maya* menyediakan fase asketik sebelum jiwa dapat mengikuti dirinya sendiri ditunjukkan oleh keindahan bentuk kepada tanpa bentuk.

[33]Itu menarik untuk dicatat dalam keindahan Arab dan kebajikan baik disebut *husn* dan jelek dan selubung *qubh*.

[34]

یارب تو شناسی که به بیگاه و به گاه — جز در رخ خوب تو نکردیم نگاه

خوبان جهان آینهٔ حسن تواند — در آینه دیدیم رخ حضرت شاه

Puisi ini, seseorang tentang Sufisme yang terkenal yang menekankan peran keindahan dalam realisasi spiritual meringkas fungsi sakramental keindahan. *Heart's Witness,* terj. B. M. Weischer dan P. L. Wilson, Tehran, 1978, hal. 168-69.

[35]"Kosmik, dan lebih khusus lagi fungsi keduniaannya keindahan diaktualisasikan dalam kecerdasan dan makhluk sensitif rekoleksi esensi, dan kemudian pada jalan ke aurora Malam manusia dan Esensi tak terbatas." Schuon, "The Degrees of Art," *Studies in Comparative Religion,* Autumn, 1976, hal. 194-207.

Tentang doktrin Platonik dan Neoplatonik berkenaan dengan keindahan, lihat R. Lodge, *Plato's Theory of Art,* New York, 1975; P. M. Schuhl; *Platon et l'art de son temps,* Paris, 1934; W. J. Oates, *Plato's View of Art,* New York, 1972; E. Moutsopoulos, *La Musique dans l'oeuvre de Platon,* Paris, 1959; T. Moretti- Costantzi, *L'estetica di Platone. Sua attualita,* Roma, 1948; J. G. Wary, *Greek Aesthetic Theory. A Study of Callistic and Aesthalic Concept in the Works of Plato and Aristotle,* LOndon, 1962; M. F. Sciacca, Platone, 2 vol., Milan, 1967 (dengan catatan bibliografi yang ekstensif dalam vol. 2, hal. 351-427); H. Perls, *L'Art et la beatue vus par Platon,* Paris, 1938; G. Faggin, Plotino, 2. vol. Milan, 1962; G. A. Levi, "Il bello in Plotino," *Humanitas* 8 (1953): 233-39; F. Wehrli, "Die antike Kunsttheorie und das Schopferische," *Museum Helveticum* 14 (1957): 39-49.

[36]

خلق را چون آب دان صاف و زلال — اندر او پیدا جمال ذوالجلال

شد مبدل آب این جو چند بار — عکس ماه و عکس اختر برقرار

[37]Nicholson, *Selected Poems from the Divani Syamsi Tabriz-i* . 177. Terjemahan Nicholson beberapa sudah dimodifikasi.

به یاد بزم وصالش در آرزوی جمالش   فتاده بیخبرانند زآن شراب که دانی

[38]Lihat bab 6, note 21 di atas, dimana relasi antara musik tradisional dengan kosmologi telah dibahas.

[39]Rumi mengatakan,

مطرب آغازید نزد ترک مست   در حجاب نغمه اسرار الست

Musisi mulai bermain sebelum mabuk (Turk)
Di dalam hijab melodi misteri abadi (asrar-i alast).

Lihat Nasr, "The Influence of Sufism on Traditional Persian Music," Dalam Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis*, hal. 33.

[40]Pesan fundamental hikmah Pythagorean kini menjadi masalah besar yang menarik banyak pihak dalam mencari penemuan kembali pengetahuan tradisional seperti karya-karya H. Keyser, E. McClain, dan penulis lain yang dijelaskan dalam bab 3.

[41]Lihat Burckhardt, Sacred Art East and West, hal. 9, dimana kisah ini disusun dari mulut penyanyi jalanan yang mana punulis telah mendengarnya di Maroko.

[42]Musik, khususnya jenis spiritual, yang telah tumbuh di luar pengelaman dunia spiritual dan ...berperan kembali pada dunia tersebut, dapat menjadi semacam opium yang .. daripada praktek komplementasi spiritual dan memberikan pengertian salah tentang .: spiritual autentik.. jika ia terpotong dari konteks tradisinya dan pendengaran secara... Itulah mengapa dalam Islam ajaran-ajaran musik klasik semuanya melengkapi sifat batin dan spiritual, dipertahankan bagi kontempelasi hidup dan lebih dekat dihubungkan dengan Sufisme. Lihat J. Nurbakhsh, *In the Tavern of Ruin*, New York, 1978' bab 4, hal. 32-62; S. H. Nasr, "Islam and Music," dalam *Studies in Comparative Religion*, Winter 1976, hal. 37-45; idem, "The Influence of Sufism on Persian Music,"; dan During, op. cit.

[43]Tentang simbolisme dansa Siwa lihat A. K. Coomaraswamy, *The Dance of Siva: Fourteen Indian Essays*, London, 1918.

[44]Tentang hubungan antara metafisika, puisi dan logika, lihat Nasr, "Metaphysics, Poetry and Logic in the Oriental Tradition," *Sophia Perennis* 3/2 (Autumn 1977): 119-28.

[45]Ini khususnya benar pada satu dua bab yang berisi doktrin yang lebih menyeluruh tentang Sufisme dan keindahan besar ekspresi. Lihat Ibn al-'Arabi, *Bezels of Wisdom*, terj. R. W. J. Austin, hal. 47-70.

Bab IX

Pengetahuan Prinsipal dan Keserbaragaman Bentuk Kesucian

ولكل أمة رسول

Dan kepada setiap umat telah diutus seorang rasul.

(Al-Qur'an)

تفكرت في الأديان جد محقق فألفيتها أصلا له شعبا جما

Aku telah renungkan atas agama-agama, yang mem-buatku
berusaha keras untuk memahaminya,
Dan aku baru sadar bahwa agama-agama itu adalah kaidah-kaidah yang unik dengan sejumlah cabang-cabang.

(Al-Hallaj)

MEREKA menyembahku sebagai Yang Esa dan yang banyak, karena mereka tahu bahwa semuanya berada dalam Diri-Ku.

(Baghawat Gita)

Salah satu dari paradok-paradok zaman kita adalah manifes-tasi agama dalam dunia bentuk dan makna yang berbeda, telah digunakan oleh pengetahuan yang sudah didesakralisasikan, yang mendominasi sikap pandang orang Barat di waktu belakangan ini, untuk menghancur-luluhkan lebih jauh apa yang masih tersisa dari kesucian dalam dunia kontemporer. Orang modern akan ber-hadapan dengan dunia lain, yakni dunia bentuk dan makna suci dalam realitas mereka pada waktu yang sangat sementara, ketika pengetahuan suci dan interiorisasi, yang bisa menembus ke makna batin bentuk asing, tak dapat diakses lagi. Akibatnya, keberagaman bentuk-bentuk suci, yang dengan sendirinya merupakan gejala yang paling definitif dari realitas suci dan universalitas kebenaran, di-

pancarkan bentuk dan makna yang sesuai dengan perilakunya sendiri, telah digunakan oleh mereka yang menolak realitas kesucian seperti itu, merelatifkan apa yang telah hidup dalam tradisi Kristen. Keserbaragaman bentuk-bentuk suci itu telah digunakan sebagai, suatu pemaafan untuk menolak semua bentuk-bentuk kesucian, sebagaimana *scientia sacra* yang berada di balik dan di belakang bentuk itu. Barat telah berhadapan dengan agama lain dengan cara yang serius, ketika tradisi yang benar-benar intelektual, dalam arti yang difahami di sini, masih hidup di tengah-tengahnya, akibatnya akan sangat berbeda dari kacamata yang ditampilkan oleh "perbandingan agama" terhadap dunia modern.[1] Bagi suatu intelegens yang telah teriluminasi oleh Intelek dan pengetahuan yang diberkah dengan harumnya kesucian melihat dalam keserbaragaman bentuk-bentuk suci, bukan merupakan kontradiksi-kontradiksi yang relatif, tetapi konfirmasi dari universalitas Kebenaran dan kekuatan kreatif yang tak terbatas dari Yang Real yang membentang tak habis-habisnya dalam dunia makna, yang walaupun berbeda, merefleksikan Kebenaran yang unik. Itulah mengapa kebangkitan kembali tradisi di zaman modern dan upaya untuk menyakralkan kembali pengetahuan telah diikutsertakan sejak awal, dengan perhatian pada keserbaragaman tradisi-tradisi beserta penyatuan spiritualitasnya.

Apa yang perlu dicatat, bahkan dalam studi terhadap kesucian, adalah prinsip bahwa yang suka dapat mengetahui, yang suka dapat melupakan, dan pikiran tersekulerkan mengadopsi setiap kemungkinan jalan dan metode untuk mempelajari fenomena dan realitas agama dan agama-agama, sedangkan sifat kesucian sebagai yang suci tidak dipertimbangkan secara serius. Itulah mengapa walaupun ada semua yang digunakan dalam perspektif tradisional untuk menunjang studi agama-agama, ia secara luas ditolak. Hampir setiap orang dalam lingkaran teologis Barat, dipaksa menggunakan kunci-kunci yang disediakan tradisi sendiri, untuk membuka pintu pemahaman dunia lain dari bentuk suci dan makna tanpa harus merusak keabsolutan agama; bagi metafisikawan tradisional sendiri, mampu mengetahui setiap agama sebagai *suatu* agama dan agama *itu*, "absolut" dalam alam semestanya sendiri, sementara menegaskan kembali hanya Yang Absolut itu sendirilah yang absolut. Pengabaian dalam akademik formal dan bahkan dalam lingkungan agama dan teologis di Barat terhadap doktrin-doktrin tradisional yang meliputi studi agama-agama, baik kebetulan ataupun dengan sengaja, adalah

salah satu dari fenomena paling mengherankan dalam suatu dunia yang mengklaim objektifitas dalam pendekatan ilmiahnya dan sikap dalam melakukan studi suatu objek pengetahuan, tetapi biasanya menyalahkan reduksi segala realitas terhadap apa yang bisa ditangkap penalaran sekuler untuk mendapatkan kebenaran objektif,yang dihasilkan dari fungsi yang mengejutkan dari intelegensi.[3]

Jika orang merenungkan struktur realitas, yang terdiri dari tiga teofani besar Prinsip, yakni kosmos, manusia dan wahyu, dalam pengertian agama dan juga tradisi, akan menjadi jelas bahwa ketika manifestasi mengimplikasikan eksternalisasi, penembusan ke dalam makna bentuk-bentuk eksternal dalam ketiga hal di atas, hakekatnya adalah fungsi esoterik. Berangkat dari bentuk ke esensi, eksterior ke interior, simbol ke realitas yang disimbolkan, apakah berhubungan dengan kosmos, manusia, atau wahyu, dengan sendirinya merupakan aktivitas esoterik dan bersifat tergantung atas dasar pengetahuan esoterik. Untuk melakukan studi terhadap agama lain secara mendalam, dengan demikian memerlukan penetrasi ke kedalaman keberadaan seseorang itu sendiri dan penembusan intelegensi, yang sudah ditanamkan kesucian. Ecumenisme, jika benar-benar dipahami, pastilah merupakan aktivitas esoterik, jika hal ini untuk menghindari sebagai alat relativasi yang sederhana dan selanjutnya sekularisasi.[4]

Dengan demikian, dalam dunia tradisional pengetahuan esoterik tidak harus berhubungan dengan sendirinya dengan alam lain, yakni alam makna dan bentuk-bentuk kesucian yang berbeda, kecuali dalam kondisi-kondisi khusus dan sangat jarang. Biasanya interiorisasi pengetahuan ini dengan sendirinya berhubungan dengan dunia agama tertentu, yang ia berfungsi di dalamnya, sebagaimana jiwa manusia dan fenomena utama pada alam. Orang bijak tradisional akan mengatakan esensi atau makna di balik bentuk ayat tertentu pada kitab suci atau upacara keagamaan mereka. Seperti halnya, mereka bisa saja menerangkan signifikansi simbolik dari pertumbuhan suatu tanaman terhadap sinar matahari atau gambaran-gambaran tertentu dan keadaan jiwa manusia. Akan jarang bijaksanawan Budha memberikan komentar pada ayat-ayat Al-Qur'an, atau seorang Hindu akan penuh perhatian terhadap kedalaman makna yang spesifik tentang upacara keagamaan Kristen tertentu, bahkan jika mereka sebagaimana umumnya akan menerima universalitas kebenaran dalam dunia keagamaan yang asing. Walaupun

demikian, kekecualian pun benar-benar terjadi, sebagaimana ketika Islam dan Hindu berjumpa satu sama lain di bagian anak benua India,[5] tetapi kasus-kasus itu adalah sebuah kekecualian dan bahkan pada saat itu tidak terjadi di suatu gurun yang gersang dimana sebuah kehidupan, alam spiritual yang homogen dari bentuk dan makna tidak juga terjadi. Penerapan yang utuh *scientia sacra* terhadap studi agama-agama pada skala global harus dilindungi untuk kehidupan modern, baik sebagai kompensasi dari Surga bagi sekularisasi kehidupan manusia maupun lingkaran peristiwa kepentingan yang paling besar, yang ditandai dengan pembongkaran dan penjelasan makna batin, tidak satu tetapi semua, kehidupan tradisi kemanusiaan dalam cahaya tradisi itu sendiri, sebelum lingkaran kemanusiaan sekarang ini berakhir.

Cukup aneh, walaupun eksposisi tradisional dari bermacam-macam agama, ajaran, ritus, simbol dan mereka ini berhubungan dengan Kebenaran yang dikandung secara batiniyah dan direfleksikan, telah dilalaikan sebagian besar di dunia modern, perhatian terhadap keberadaan agama-agama lain tidak memungkinkan untuk dihindari. Orang yang cerdas dan sensitif sekarang ini, yang tersentuh oleh sejumlah hal dan faktor yang rumit, dan kekuatan yang dinamakan modernisme, tak dapat kecuali dihubungkan dengan keserbaragaman bentuk-bentuk suci. Semakin berkembang modernisme dan sekulerisasi kehidupan bertambah, semakin berkembang pula perhatian ini dan kesadaran tumbuh dan bahkan berubah secara alamiyah.[6] Seorang Muslim di kampung tradisional Syria utara atau di Isfahan sadar akan keberadaan Kristiani, dalam perilakunya yang secara alamiyah berbeda dengan perhatian kaum terpelajar di Amerika atau Eropa, katakanlah terhadap Budhisme. Dengan demikian, penempatan yang konstan sejumlah sarjana dan teolog di Barat dan juga di daerah-daerah yang termodernisasi di bagian lain dengan studi terhadap agama-agama lain, yang biasa disebut sejarah agama-agama, perbandingan agama, dan kadang-kadang dengan nama-nama lain,[7] dan debat yang tak pernah selesai yang berlanjut dengan metode yang tepat atau harus diikuti dalam studi terhadap masalah yang sangat penting ini.[8]

Dari kebutuhan yang mendesak untuk memiliki makna dari keserbaragaman bentuk-bentuk suci yang diterangkan ini, ada sejumlah pendekatan yang telah tumbuh, yang kebanyakan hanya berhasil dalam peremehan dan tak berarti, bahkan terhadap masalah

yang paling dipuja, yang mereka dekati dan yang dapat menjelaskan makna bentuk-bentuk kesucian yang disediakan sifat suci pada bentuk-bentuk tersebut, yang telah disarikan dari bentuk itu. Tidak dalam wilayah apapun, kenyataannya adalah kekurangan pikiran tersekulerkan yang mencoba berjuang dengan apa yang sebenarnya ada di balik jangkauan dan kekuatannya, lebih membuktikan daripada dalam bidang studi agama-agama, kelemahan yang sungguh telah berpengaruh secara mengerikan pada ajaran-ajaran pemikiran Kristen tertentu dan setiap gangguan berpengaruh bagi kehidupan keagamaan, bagi mereka yang telah terpengaruh olehnya.

Studi terhadap "agama lain" sebagai suatu disiplin ilmiah, yang bertentangan dengan semacam daya tarik yang ditunjukkan dalam doktrin Timur sebagai sumber pengetahuan yang terhadapnya referensi telah dibuat, mulai dari latar belakang "saintisme" yang mencirikan *Religionwissenschaft* dahulu. Agama dipelajari sebagai fakta, termasuk berbagai budaya manusia yang didokumentasikan dan dideskripsikan, sebagaimana orang akan belajar dan mengkatalogkan fauna sebagai daerah yang asing. Persoalan keimanan adalah kepentingan kecil; "fakta-fakta" sejarah, mitos, ritus, dan simbol lebih menarik ketika aspek-aspek agama ini bisa dibuat sebagai per-masalahan untuk studi ilmiah lebih cepat daripada apa yang nampak sebagai nebula persoalan keimanan. Ia seperti musik yang dipelajari secara murni dalam aspek matematis dan fisik dan kemudian hasilnya dihadirkan sebagai ilmiah, dengan cara demikian ini adalah satu-satunya studi yang benar dan sah terhadap musik, karena secara kualitatif, atau dengan tepat dikatakan, aspek musik tidak dapat dipelajari secara ilmiah. Pendekatan ini mengumpulkan sejumlah informasi tentang agama, tetapi jarang berhasil dalam memberikan makna terhadap apa yang telah dipelajari. Pandangan dunia yang tanpa makna, tidak mungkin bisa memberikan makna, bahkan bagi yang dalam dirinya dicelupkan dengan makna. Segera, dengan demi-kian, dunia Barat yang haus akan makna agama, menyadari kekurangan pendekatan ini, mencari jalan dan metode baru agar sampai pada pemahaman maknanya. Sesuatu dari cara ini dalam studi agama, bagaimanapun juga, telah bertahan sampai hari ini dan juga meninggalkan jejak negatif atas studi agama non Barat yang tak dapat dihilangkan dengan mudah. Pendekatan ini telah menunjukkan banyak fakta tentang agama, tetapi menginterpretasikan fakta-fakta ini dalam cara yang sepenuhnya sekuler, dengan

akibat ia telah memainkan peranan yang tidak kecil dalam penyebarluasan proses desakralisasi pengetahuan itu sendiri.

Paralel dan sering dalam konjungsi dengan studi "ilmiah" terhadap agama ini, ada penjelasan yang tumbuh secara murni historis terhadap agama, yang didasarkan atas historisisme abad XIX, yang biasanya dikombinasikan dengan evolusionisme. Menurut teori ini, semua yang muncul dalam agama belakangan adalah akibat dari peminjaman historis, ketika tidak ada realitas sebagai wahyu sebagaimana yang secara tradisional dipahami. Dalam perspektif yang dangkal ini, padanya tak ada *nexus* yang logis antara sebab dan akibat, tak seorang pun yang bersusah-payah untuk bertanya bagaimana seseorang, seberapapun pandainya, dapat menjadikan sedikit pengaruh dari Yahudi dan Kristen dalam suatu tempat yang agak jauh di Arab dan menciptakan gerakan yang, dalam kurang dari seratus tahun, berkembang luas dari Pyrenea sampai di perbatasan China, dan terus berlanjut memberikan makna bagi kehidupan hampir satu milyar manusia hari ini. Tidak juga mereka bertanya, bagaimana pengalaman seorang pangeran India yang duduk di bawah pohon di India utara, dapat mengubah seluruh kehidupan dan budaya di Asia timur untuk 25 abad berikutnya. Ketidak logisan yang sempurna oleh mereka yang mengklaim menggunakan secara sempurna cara rasional untuk bertanya, dapat dipahami, paling tidak dalam kasus orang agnostik dan ateis yang, ingin menerangkan bukt yang mempesonakan dari wahyu pada asal setiap tradisi, memungu penolong terhadap evolusionisme. Dengan cara itu, mereka berharap dapat menjelaskan semesta agama melalui sebab-sebab historis secara murni, tanpa harus mengambil jalan lain dalam Yang Transenden, dengan cara yang sama, evolusionisme dalam biologi menjadi " ilmiah," karena ia merupakan satu-satunya cara untuk mengelakkan bukti yang sudah jelas dari manifestasi realitas non material atau prinsip di dalam dunia sifat.[9]

Apa yang lebih sulit untuk dipahami adalah adopsi titik pandang ini oleh banyak missionaris Kristen atau sarjana yang telah menulis atas kesempatan evolusi agama, dari tingkat primitif sampai per-kembangan sempurnanya dalam Kristen, dan kemudian menerapkan metode historis dalam kesempurnaannya untuk menolak keaun-tetikan Islam sebagai risalah dari Langit.[10] Perspektif inilah yang menyebabkan Islam menjadi lebih buruk daripada semua agama besar dalam bidang sejarah agama-agama atau

perbandingan aga-ma, juga merupakan alasan sarjana-sarjana dalam bidang itu hampir tidak menciptakan suatu kontribusi yang penting terhadap bidang studi Islam.[11] Tetapi sarjana-sarjana ini, yang menolak keauntentikan *Hadits* atas dasar kekurangan bukti-bukti historis,[12] atau menganggap Al-Qur'an hanya sebagai kumpulan ajaran Judeo-Kristen yang telah didistorsi, karena kekurangan sumber-sumber autentik, hampir tidak menyadari bahwa argumentasi yang sama dapat dipertentangkan terhadap Kristen itu sendiri. Kenyataan ini, sebenarnya telah dilakukan oleh mereka, yang mencoba menolak Kristen atau sebagiannya dari prinsip utamanya, karena kekurangan bukti arkeologisnya, seolah-olah Spirit memerlukan suatu bukti eksistensinya daripada sifatnya yang lain, yang intelegensi dapat membandingkan sejak lahir, jika ia tidak dirusakkan atau ditutupi oleh faktor-faktor eksternal.

Ekses-ekses historisisme, terutama dalam wilayah studi agama, berjalan begitu jauh dalam reduksi yang ia sendiri adalah signifikansi bawaan dari sudut pandang agama, ke dalam pengaruh historis yang tidak berarti, dimana suatu reaksi dimulai di dalam lingkaran pemikiran modern itu sendiri, dalam bentuk fenomenologi. Ajaran itu meliputi spektrum yang agak luas, yang menyentuh pada satu ujung perspektif tradisional itu sendiri,[13] tetapi dalam banyak modalitasnya jatuh dalam suatu kekeliruan yang berseberangan terhadap apa yang ada pada historisisme, khususnya, kesalahan tak diperhitungkannya realitas unik tiap manifestasi Logos, wahyu dengan tradisi, baik historis maupun metafisis yang mengalir dari keterbukaan yang sedemikian dari Langit. Dalam desakannya atas nilai dan makna setiap fenomena agama, dengan sendirinya, terlepas dari apa saja yang asalnya historis ia mungkin telah miliki beberapa fenomenolog menjadi, lebih banyak atau sedikit, kolektor konsep-konsep dan simbol agama, seolah-olah mereka akan menempatkannya dalam museum, daripada penafsir fenomena-fenomena itu dalam cahaya tradisi yang hidup, dimana fenomena itu termasuk. Lebih dari itu, pendekatan ini tidak lebih berhasil dalam menghubungkan dengan tradisi "abstrak," seperti Islam, daripada tradisi mitologis. Demikian juga, belum bisa membedakan antara manifestasi utama Logos dan manifestasi yang kurang paripurna, tidak juga antara agama-agama yang hidup, sedang tumbuh dengan pesat dan mereka yang telah memudar.[14] Akhirnya, bagi kebanyakan fenomenolog agama, belum memiliki dasar metafisik terhadap mana

mereka akan mengintepretasikan fenomena, sebagai fenomena realitas noumenal. Ketika fenomenon berarti penampilan, ia mengimplikasikan, bahkan secara etimologis, suatu realitas yang padanya merupakan penampilan.[15] Tetapi pasca skeptivisme Kantian, filsafat Eropa menciptakan pengetahuan tentang noumena, sebagai hal yang tidak mungkin atau bahkan absurd, untuk diletakkan sebagai kemungkinan yang terbuka terhadap pikiran manusia.

Ada yang menamakan dirinya sendiri sebagai fenomenolog dan membicarakan metodenya, sebagai jalan untuk mengungkap makna luar untuk mencapai noumena atau esensi batiniah dari bentuk dan fenomena, dan bahkan mereka telah menamakan metode fenomenologi "pengungkapan yang tersembunyi" (atau *kashf al-mahjub* bagi Sufi).[16] Tetapi mereka lebih sebagai perkecualian daripada aturan. Umumnya fenomenologi dalam menjelaskan ritus, simbol, gambaran dan konsep agama, menghindari kekeliruan historisisme, tetapi terjatuh ke dalam kesalahan yang lain, dengan menceraikan unsur-unsur itu dari alam spiritual yang khas, dimana mereka memiliki makna. Bersamaan dengan itu ajaran fenomenologi tentang perbandingan agama, sebagaimana dikembangkan di Jerman dan Skandinavia, adalah berlawanan tetapi melengkapi kutub historisisme, termasuk dalam dunia yang sama dari pengetahuan yang terdesakralisasikan, yang melahirkan keduanya.[17] Dengan cara yang sama, sejarah dapat digunakan secara sah tanpa harus terjatuh ke dalam kekeliruan historisisme, dan dimungkinkan memiliki pandangan historis, yang tidak merupakan sejarah dalam pengertian yang terbatas dari istilah. Adalah mungkin untuk membicarakan fenomenologi dan menggunakan sebuah metode, yakni fenomenologi tanpa berakhir dalam suasana pengoleksian fosil yang steril mengelilingi begitu banyak karya fenomenologi agama, yang dikosongkan dari makna kesucian.

Sementara itu pendekatan lain terhadap studi agama, melihat semua agama sama benarnya, tidak pada tatanan yang transenden seperti yang dijelaskan, tetapi pada sisi luar dan sentimental, yang tidak dapat kecuali mereduksi agama-agama sampai pada denominatornya yang tidak dikenal. Diasosiasikan, terutama dengan gerakan-gerakan tertentu yang tumbuh di luar Hinduisme modern, jenis pendekatan ini mencirikan sinkretisme modern dan gerakan keagamaan eklektik itu sendiri, bagi berbagai kongres dan asosiasi didirikan, biasanya dengan kesadaran positif untuk menciptakan pe-

mahaman antar agama, tetapi tanpa perspektif intelektual yang memungkinkan ppemahaman seperti itu. Apa yang mencirikan jenis pendekatan ini adalah sentimentalisme, yang berlawanan dengan kecerdasan agamawi, menekankan doktrin sebagai wujud "dogmatis" dan "anti spiritual," bersama dengan anggapan universalisme yang berlawanan dengan kekhasan setiap tradisi pada tingkat partikularitas itu, sehingga menghancurkan kesucian itu pada tingkat yang dapat disentuh atas nama universalisme emosional, yang kenyataannya adalah parodi universalisme yang dijelaskan tradisi. Dalam bentuknya yang paling positif pendekatan ini, dianggap sejenis spiritual yang didasarkan pada *bhakti* atau cinta yang menelan berbagai bentuk kesucian dalam kehangatan pemeluknya, tanpa memperhatikan perbedaan yang ada, yang inhern dalam bentuk-bentuk tersebut. Pada tingkat terjelek, dapat dirasakan sentimentalitas yang berperanan di manapun, yang dikosongkan dari substansinya. Dalam berbagai kasus, pendekatan ini tidak mampu menembus ke dalam makna bentuk-bentuk suci, karena ia tidak menerima makna bentuk-bentuk itu pada tingkatnya. Dalam suatu dunia yang ditembus spiritualitas, seperti India tradisional, perspektif seperti itu dapat hidup sebagai suatu kemungkinan, tetapi selalu dilengkapi oleh perspektif yang didasarkan pada pencerahan dan, dalam berbagai kasus, dilindungi kader tradisi itu sendiri. Di dunia modern, ia biasanya berperan secara tak langsung menuju proses desakralisasi pengetahuan dan destruksi kesucian itu sendiri dengan mengecilkan signifikansi, baik pengetahuan maupun bentuk-bentuk, meskipun mereka merupakan ciri-ciri kesucian.

Tidak perlu dikatakan bahwa pendekatan semacam ini biasanya mendasarkan pada dimensi mistik agama-agama yang dipelajari, tetapi apresiasi mistikismenya dalam lingkungannya yang paling baik, dibatasi pada jenis yang dianggap cinta. Dalam banyak kasus, bagaimanapun juga, ia memperlakukan jenis "mistikisme" yang diremehkan itu yang hampir sinonim dengan ketidaklengkapan, tidak intelektual, tidak koheren dan keambiguitasan, yang berada pada kutub yang berlawanan dengan perspektif sapiensial yang dengan sendirinya dapat disebut mistik, jika mistikisme tetap memelihara ciri positifnya, seperti yang dihubungkan dengan Misteri Ilahi, daripada yang digunakan dalam pengertian pejoratif. Berlawanan dengan pendekatan yang terlalu sentimental untuk mempelajari agama-agama atas dasar yang kemudian disebut spiritualitas universal ini, dihubungkan dengan mistikisme tetapi kosong dari

kandungan intelektualnya, sehingga suatu reaksi terbentuk di tengah-tengah banyak sarjana agama yang mulai menekankan perbedaan daripada persamaan antar agama dan berbagai bentuk kesucian, sementara tetap menjaga jarak kritis dari klaim tertentu keberadaan penyatuan yang menekankan perbedaan formal. Tetapi sarjana-sarjana itu biasanya juga belum mampu membedakan antara kesatuan yang mentransendensikan bentuk-bentuk dan kesatuan sangkaan yang mengesampingkan bentuk, atau agak berusaha untuk mencairkannya ke dalam suatu penyelesaian yang koagulasinya, tidak dapat kecuali, menghasilkan konglomerat-konglomerat konsep agama yang mencirikan, yang kemudian, disebut sintesa keagamaan dunia modern. Secara metafisik dikatakan, kesatuan terletak pada kutub yang berlawanan dengan keseragaman,[19] dan reduksi agama menuju denominator umum atas nama kesatuan agama kemanusiaan yang tidak lebih dari sebuah parodi "kesatuan transenden agama-agama," yang mencirikan titik pandang tradisional.

Akhir-akhir ini, sejumlah sarjana telah mengalihkan perhatian mereka terhadap mistikisme itu sendiri untuk menunjukkan, bahwa mistikisme dihubungkan dengan kekhususan suatu agama, bentuk-bentuknya yang spesifik, eksklusif dan tidak dengan idea-idea universal, seperti yang diklaim para tokoh jenis universalitas agama yang didasarkan atas mistikisme, yang telah disebutkan.[20] Mereka mengklaim bahwa dalam Yudaisme, sebagai contoh, Kabbalis dihubungkan dengan aspek yang paling rinci dari teks Iberani dalam Taurat, sebagaimana Sufi dengan teks Arab dari Al-Qur'an, daripada dengan idea-idea universal yang "abstrak." Penulis tertentu menambahkan pada pentingnya bahasa suci dan skripture sebagai sumber asli doktrin dan ajaran mistik. Mereka menekankan peran esensial yang dimainkan oleh huruf, kata, bunyi, sintaksis, dan aspek lain dari bahasa, yang digunakan dalam teks suci dalam mistikisme dari tradisi yang bersangkutan. Dalam satu pengertian, kritikus tertentu menjelaskan kembali signifikansi bentuk-bentuk kesucian; terhadap pengertian itu, kritik mereka hanyalah sebuah antidot terhadap idea dan ajaran itu, yakni mistikisme yang hadir sebagai ajaran tak berbentuk, tanpa menunjukkan signifikansi penting bentuk-bentuk suci sebagai sarana yang mutlak perlu, untuk pencapaian yang tak berbentuk itu. Dimana kebanyakan kritikus yang berpandangan pendek itu berada dalam kekurangsadaran akan tepatnya fakta ini, bahwa bentuk kesucian tidak hanya bentuk sebagai kekhasan dan

batasan, tetapi juga membuka sampai Yang Tak Terbatas dan Tak Berbentuk. Kaum Kabbalis benar-benar mulai dengan teks Bible Iberani dan tidak dengan Upanishad Sansekerta, tetapi ketika mereka membicarakan *En-Sof*, mereka berhubungan dengan Realitas yang bisa dikenal orang sebagai Realitas yang sama dengan yang diperhatikan ajaran Advaitis dan Vedanta. Oposisi sarjana-sarjana terhadap sentimentalisme sinkretis ini adalah, reaksi pendulum terhadap ekstremitas lain dan menandai satu contoh lagi dalam sejumlah aksi dan reaksi yang mencirikan begitu banyak kehidupan mental dan aktivitas kesarjanaan di dunia modern.

Reduksionisme yang inheren dalam apa yang dapat disebut pendekatan sentimentalis terhadap kesatuan agama, telah menemukan ungkapan baru dalam banyak gerakan ekumenik Kristen, yang telah sampai ke permukaan selama beberapa dekada terakhir ini. Ini adalah benar, tidak hanya pada ekumenisme Kristen, di tengah-tengah berbagai gereja dan aspeknya, tetapi juga sejauh hubungan Kristen dengan agama lain diperhatikan.[21] Walaupun sering didasarkan atas maksud positif untuk menciptakan pemahaman yang lebih baik terhadap agama lain, kebanyakan tokoh ekumenisme menempatkan kesalingpahaman di atas integritas total suatu tradisi, dalam pengertian bahwa sekarang ada teolog Kristen yang mengklaim bahwa Kriten harus berhenti mempercayai inkarnasi, agar dapat memahami Muslim dan meminta kaum Muslim memahami mereka.[22] Orang hanya bisa bertanya mengapa mereka harus tetap beragama Kristen dan tidak memeluk Islam secara bersama-sama. Banyak ekumenis berharap terhadap orang yang memiliki kepercayaan berbeda tertransformasikan oleh proses penyelenggaraan dialog agama dan dengan melalui kontinuitas proses demikian, agama-agama tersebut dengan sendirinya juga akan ditranformasikan.[23] Bagaimanapun juga, seseorang biasanya tidak akan mengejek ke dalam apa yang akan ditranformasikan kepadanya, adanya asumsi bahwa pemahaman yang lebih baik dalam dirinya merupakan tujuan akhir daripada memahami dunia lain dari makna dan bentuk kesucian, melalui pemeliharaan tradisi seseorang itu sendiri.

Perspektif ini akhirnya bisa menggantikan otoritas ilahi oleh pemahaman manusia, dan tidak bisa kecuali jatuh ke dalam semacam humanisme yang melemahkan apa yang terdapat dalam agama. Ini benar-benar merupakan bentuk lain dari sekulerisme

dan modernisme, walaupun ada tanggapan bagi agama-agama lain, kenyataannya, hal itu dilakukan oleh semua orang dalam keyakinan keagamaan.[24] Itulah mengapa semakin kuat pegangan agama dalam suatu kolektivitas manusia, atau secara individual, semakin sedikit, biasanya, perhatian terhadap apa yang sekarang disebut ekumenisme dalam lingkaran itu atau bagi orang itu sendiri. Daripada totalitas dari dunia yang tidak biasa, sehingga meliputi seluruh kemanusiaan, ekumenisme harus diarahkan oleh maknanya yang benar *(oikoumene)*, kebanyakan dari ekumenisme modern telah menjadi seperti masa yang tak terbentuk yang menguasai untuk tidak menyelesaikan semua bentuk dan menghapuskan semua pembedaan dari banyak realitas yang berbeda, dengan menarik mereka di dalam substansi tunggal atau substansi gabungan yang paling sempurna. Orang bisa mengamati dalam gerakan ekumenisme baru-baru ini, beberapa kekurangan pembedaan antara yang supraformal dan informal, sebagai akibat dari hilangnya metafisika integral di Barat di zaman modern.

Penciptaan hubungan yang lebih dekat antara agama-agama yang diimplikasikan ekumenisme juga telah mempunyai pertimbangan politik secara langsung atau tersamar. Berbagai usaha telah dilakukan untuk menciptakan dialog antara dua atau banyak agama dengan gagasan yang mengandung tujuan-tujuan politis.[25] Hal ini terutama benar terjadi pada Kristen dan Islam,[26] dan lebih baru lagi pada Judaisme dan Islam.[27] Tetapi hal ini bisa juga terdapat di India, sejauh berkenaan dengan Hindu dan Muslim, dan juga di daerah lain di dunia ini. Walaupun ada kemuliaan dalam semua usaha untuk menciptakan pemahaman yang lebih baik antar orang dan kepentingan merealisasikan signifikansi unsur-unsur agama seperti dalam menekankan realitas sosial dan politis, penggunaan agama sebagai instrumen tujuan-tujuan politik menyebabkan jenis studi antar agama berakhir dengan kata-kata deplomatis yang baik maupun sopan, atau penyederhanaan berlebihan yang salah yang telah meluncur menjadi perbedaan-perbedaan yang berada di antara bentuk-bentuk kesucian yang berbeda. Tidak banyak yang secara kekeluargaan menjelaskan, mengapa orang-orang Kristen melukiskan patung-patung, sementara Muslim tidak. Mengapa masing-masing harus menghormati perspektif yang lain, tidak melalui toleransi[28] tetapi melalui pemahaman.

Akibat menolak untuk mengikuti beberapa jalan tersebut bagi

pemahaman agama-agama lain, adalah pertengkaran, eksklusivisme, partikularisme, dan akhirnya fanatisme, dimana dunia modern tentu saja tidak mempunyai kekurangan, ketika sifat-sifat itu tidak secara sederhana merupakan ciri-ciri orang pra modern, seperti kampion kemajuan yang diklaim satu atau dua abad yang lalu. Apa yang penting untuk dicatat, biasanya mereka yang eksklusif di dalam pandangan dunia agama mereka dan yang menentang agama lain, biasanya adalah bakat bawaannya sendiri. Penentangan mereka terhadap agama lain muncul dengan jelas dari kenyataan, bahwa mereka benar-benar memiliki keimanan dan agama benar-benar memiliki makna bagi mereka. Mereka yang menyerang kelompok ini karena fanatik atau bersikap merugikan dan mengklaim untuk tidak menjadi diri mereka sendiri karena mereka telah membebaskan keberagamaan mereka sendiri secara serius, tidak membawa keuntungan atas apa saja yang ada dalam kelompok pertama. Tak ada yang lebih mudah daripada tanpa berprasangka tentang sesuatu yang tidak menyangkut diri kita. Masalah itu muncul dengan jelas, ketika seseorang secara mendalam terpateri oleh agama tertentu yang diimani, dan di dalamnya pula mendapatkan makna dalam pengertian yang paling tinggi. Kritik yang bisa dihadapkan terhadap kaum agamawan yang eksklusif adalah bahwa, tidaklah mereka memiliki keimanan yang kuat dalam agama mereka. Mereka punya keimanan tetapi kekurangan pengetahuan prinsipal, jenis pengetahuan yang bisa menerobos ke dalam alam bentuk luar dan membawanya ke makna batin.[29] Tentu saja ada yang dikecewakan oleh apa yang muncul, yang kelihatan bagi mereka sebagai rintangan yang tak dapat diatasi dengan pemahaman intelektual, berusaha menekankan kutub keimanan dalam dialog antar agama,[30] se-mentara unsur pengetahuan itu masih tetap tak dapat dielakkan, karena ada hubungan mendasar antara pengetahuan dan keimanan itu sendiri,[31] sebagaimana peran yang bisa dimainkan oleh pengetahuan itu sendiri dalam menjelaskan suatu dunia keagamaan yang asing bagi mereka.

Pandangan selintas ini menggambarkan studi agama sekarang, sejauh yang mereka perhatikan, variasi dan perbedaan alam keagamaan, mengakibatkan kelemahan setiap metode yang lazim digunakan dari perspektif tradisi dan pandangan yang bijaksana yang berada pada pusatnya, walaupun setiap pendekatan mungkin membawa aspek atau gambaran positif. Sekarang ini, seseorang diberi

pilihan antara eksklusivisme yang akan menghancurkan setiap makna Keadilan dan Rahmat Ilahi, yang kemudian disebut universalisme yang menghancurkan elemen berharga, di mana keimanan dipercayai bahwa itu dari surga dan *yang* berasal dari langit. Ada pilihan antara absolutisme yang mengabaikan semua manifestasi dari Yang Absolut, daripada yang ada pada seseorang, dan relativisme yang menghancurkan makna keabsolutan. Seseorang akan dipresentasikan dengan kemungkinan reduksi semua realitas keagamaan terhadap pengaruh-pengaruh sejarah atau anggapan mereka, sebagai realitas yang akan dipelajari dalam diri mereka sendiri, tanpa mengacu pada keterbukaan historis manifestasi yang khas dari Logos. Seseorang harus menerima yang lain secara sopan dan demi kepentingan rasa senang atau amal shaleh, maupun menghadapi dan berjuang terhadap yang lain, sebagai lawan yang harus ditangkis dan bahkan dihancurkan, selama pandangannya didasarkan atas kesalahan dan bukan kebenaran. Orang akan dihadapkan pada alternatif untuk tidak mempelajari agama-agama lain sama sekali dan tetap menjadi orang yang religius dan shaleh dia dalam tradisinya (walaupun hal ini tidaklah merupakan pilihan yang akan hidup terus bagi mereka yang telah disentuh oleh kebenaran, kemuliaan atau keanggunan, dan keindahan agama-agama lain) atau studi agama-agama lain dengan mengorbankan keimanannyanya, atau paling banter, mengisyaratkan keimanannya ditipiskan dan digoncangkan.

Orang modern akan menghadapi alternatif-alternatif itu pada suatu waktu, ketika kehadiran agama-agama lain merupakan masalah eksistensial baginya, yang sangat berbeda dari apa yang telah dihadapi nenek moyangnya. Kenyataannya, jika ada satu dimensi yang penuh makna dan benar-benar baru terhadap kehidupan religius dan spiritual pada manusia dewasa ini, adalah kehadiran dunia lain dari bentuk dan makna kesucian, bukan sebagai fakta dan fenomena arkeologis atau historis, tetapi merupakan realitas agama. Adalah merupakan kebutuhan hidup di dalam satu sistem tatasurya dan tunduk pada hukum-hukumnya sementara sadar bahwa ada tatasurya yang lain dan bahkan, dengan berpartisipasi, akhirnya tahu sesuatu dari rytme dan harmoninya, dengan demikian pencapaian suatu visi keindahan yang sering timbul dalam ingatan masing-masing orang sebagai sistem tatasurya dimana mereka *itu* hidup di dalamnya.

Ia akan teriluminasi Matahari sistem tatasurya orang itu sendiri dan masih sadar melalui kekuatan yang luar biasa dari intelegensi, mengetahui dengan antisipasi dan tanpa kehadiran di sana, bahwa setiap tata surya mempunyai mataharinya sendiri, yakni sebuah matahari dan Matahari *itu*, karena bagaimana bisa matahari yang terbit setiap pagi dan mengilluminasi dunia kita menjadi lain daripada Matahari *itu* sendiri?

Ia dengan tanggapan terhadap signifikansi krusial dalam studi agama-agama di dalam berbagai alam bentuk kesucian, dimana ketepatan perspektif tradisional dan pengetahuan prinsipal yang berada di jantungnya ini menjadi jelas bagi manusia kontemporer yang dihadapkan dengan masalah *eksistensial* yang demikian mendalam. Kunci yang disediakan tradisi untuk memahami kehadiran agama-agama yang berbeda tanpa merelatifkan agama seperti itu adalah hasil suatu aplikasi yang paling tepat dari sapiensi atau pengetahuan prinsipal yang dengan sendirinya tidak dibatasi oleh waktu. Hanya pengetahuan sejenis yang dapat mengerjakan tugas seperti itu, karena ia bersama pengetahuan ciri suci dan akhirnya sebagai pengetahuan suci itu sendiri.

Tradisi mempelajari agama dari sudut pandang *scientia sacra,* yang membedakan antara Prinsip dan manifestasi, Hakekat dan bentuk, Substansi dan aksidensi, *inward* dan *outward.* Ia menempatkan kemutlakan pada tingkat Yang Mutlak, menjelaskan secara kategoris bahwa hanya Yang Mutlak adalah mutlak. Ia menolak melakukan kesalahan utama pemakaian kemutlakan terhadap yang relatif, kekeliruan, yang dianggap Hinduisme dan Budhisme, sebagai asal dan akar dari semua kelalaian. Karena itu setiap determinasi Yang Mutlak telah berada pada bidang relatif. Kesatuan agama ditemukan, pertama dan terutama dalam Yang Mutlak ini yang sekaligus Kebenaran dan Realitas dan awal semua wahyu dan kebenaran. Ketika para Sufi mengklaim bahwa doktrin Keesaan adalah unik (*al-tawhid' wahid*), mereka sedang menegaskan yang fundamental ini, tetapi sering melupakan prinsip. Hanya pada tingkat Yang Mutlak, ajaran agama-agama itu sama. Di bawah tingkat itu ada hubungan-hubungan tatanan yang paling mendalam, tetapi bukan identitas. Agama-agama yang berbeda, seperti berbagai bahasa yang mejelaskan Kebenaran yang unik itu, ketika ia memanifestasikan dirinya dalam dunia yang berbeda, menurut kemungkinan pola dasar batinnya, tetapi sintaksis dari bahasa-bahasa itu tidaklah sama.

Namun, karena setiap agama berasal dari Yang Benar, segala sesuatu dalam agama tersebut, yang diwahyukan oleh Logos adalah suci, harus dihormati dan dihargai ketika keberadaannya diterangkan daripada dikesampingkan dan direduksi menjadi tidak berarti, atas nama semacam universalitas yang abstrak.

Metode tradisional dalam studi agama, sementara menegaskan secara kategoris "kesatuan transenden agama" dan fakta bahwa "semua jalan menuju ke tujuan yang sama," secara mendalam meng-hargai setiap langkah di atas setiap jalan, pada setiap tanda pem-berhentian yang menjadikan perjalanan itu mungkin, dan tanpa tujuan yang tunggal pun, tak pernah dapat dicapai. Ia berusaha menembus ke dalam makna ritus, simbol, image dan doktrin yang menggambarkan alam keagamaan yang khas, tetapi tidak mencoba mengesampingkan unsur-unsur ini atau mereduksinya menjadi sesuatu yang lain daripada apa yang ada di dalam alam yang berbeda itu tentang makna yang diciptakan Tuhan melalui wahyu khusus pada Logos. Karena itu secara jeli disadari, seperti yang terjadi pada studi para fenomenolog, nilai dan makna ritus tertentu atau simbol yang diabaikan asal sejarahnya, dan pada waktu yang sama, sepenuhnya sadar akan makna wahyu, baik dalam asal temporal agama maupun dalam bentangan sejarah. Perspektif ini merealisasikan semacam ritus, idea atau simbol yang berarti dalam konteks tradisi tertentu, ketika dimanifestasikan dalam sejarah, dan tidak hanya sebagai sesuatu dengan dan di dalamnya sendiri, sebagaimana diabstraksikan dari alam spiritual tertentu. Karena itu ia menghindari kekeliruan, baik historisisme maupun fenomenologi yang steril, yang disebutkan di atas, yang cacat dan tak termaafkan dalam studi realitas suci dengan penggambaran kesucian darinya. Ia juga benar-benar melawan setiap bentuk reduksionisme, unifikasi sentimental atau bahkan persesuaian agama-agama, yang berlaku secara tidak adil terhadap perbedaan yang muncul, aroma spiritual yang unik dan khas dan kesanggupan setiap tradisi yang dikehendaki oleh Tuhan, kepada kebutuhan pencerahan dan penerimaan dari semua, yang terdiri dari agama tertentu sebagai yang datang dar Tuhan, dan karena itu tidak boleh dikesampingkan, karena suatu alasan dari tatanan manusia.

Konsep kunci dalam memahami signifikansi keragaman agama yang "secara relatif mutlak" ini adalah, walaupun mungkin kelihatan sebagai wujud yang bertentangan, dicelupkan ke dalam makna

penting, yang sepenuhnya dapat difahami. Seperti telah disebutkan, hanya Yang Mutlak adalah mutlak, tetapi setiap manifestasi Yang Mutlak dalam bentuk wahyu menciptakan dunia bentuk kesucian dan makna,dimana diterminasi-determinasi tertentu, hipostase, Orang Suci, atau Logos, kelihatan di dalam dunia yang khas itu sebagai yang mutlak tanpa menjadi Yang Mutlak itu sendiri. Di dalam dunia itu, realitas "yang secara relatif mutlak," apakah ia sebagai Logos itu sendiri atau diterminasi tertentu dari Ilahi Yang Tertinggi, adalah mutlak tanpa akhirnya menjadi *Yang* Mutlak seperti itu. Jika seorang Kristen melihat Tuhan sebagai Trinitas atau Kristus sebagai Logos dan berpegang pada kepercayaan ini dalam pengertian Mutlak, ini secara sempurna dapat difahami dari sudut pandang keagamaan, sementara secara metafisik dikatakan, hal ini dilihat sebagai yang secara relatif mutlak, ketika hanya Allah dalam Ketakterbatasan-Nya dan Keesaan-Nya di atas semua yang relatif.

Pengetahuan prinsipal dapat mempertahankan ciri absolut, yang dilihat pengikut setiap agama dalam kepercayaan dan keyakinan mereka, dimana keberadaan manusia harus tidak mengikuti agama tertentu. Karena itu pengetahuan prinsipal terus mempertegas kebenaran premordial, yakni hanya Yang Mutlak adalah mutlak, sehingga apa yang muncul di bawah tingkat Yang Mutlak dalam tradisi tertentu sebagai yang Mutlak adalah "secara relatif mutlak." Karena itu pendiri setiap agama adalah sebuah manifestasi Logos Yang Tertinggi dan Logos*itu*, kitab sucinya merupakan manifestasi khas dari kitab tertinggi atau apa yang disebut Islam "induk kitab-kitab (*umm al-kitâb*) dan kitab suci *itu*, formulasi teologis dan dogmatisnya dari sifat Ilahi dan Ilahi yang demikian itu. Hanya esoterismelah yang dapat mendeteksi jejak Yang Mutlak dalam beragam bentuk suci dan makna, dan dalam ketika yang sama melihat Yang Mutlak di balik bentuk-bentuk ini, pada tempat kediaman yang tak berbentuk.

Setiap wahyu sebenarnya merupakan manifestasi dari suatu pola dasar yang mewakili beberapa aspek Sifat Ilahi. Setiap agama memanifestasikan di bumi refleksi dari suatu pola dasar yang pada pusatnya terletak Ilahi Itu Sendiri. Realitas total setiap tradisi, katakanlah Kristen atau Islam, ketika ia muncul secara metahistoris dan juga membentang menerobos kehidupan historis yang terbatas, tak lain daripada apa yang dikandung dalam pola dasar itu. Ia membedakan dalam pola-pola dasar ini, yang menentukan perbedaan

ciri setiap agama. Setiap pola dasar dapat dibandingkan dengan gambaran geometris yang teratur seperti segi empat dan segi delapan, yang merupakan gambaran geometris reguler, tetapi memiliki ciri-ciri dan properti yang berbeda. Karena itu pola-pola dasar merefleksikan Pusat tunggal dan dikandung dalam lingkaran tunggal yang meliputinya, seperti begitu banyak poligon teratur yang digambarkan di dalam lingkaran. Mereka sehingga masing-masing merefleksikan Keilahian yang sekaligus Pusat dan lingkaran yang melingkupinya sementara membedakan dari satu sama lain dalam refleksi keduniaan.

Lebih jauh, ada semacam interpretasi refleksi satu pola dasar di dalam refleksi keduniaan yang lain. jika Kristen memiliki pola dasar yang berbeda dengan Islam, kemudian Syi'isme muncul dalam Islam sebagai realitas Islam secara murni, sementara itu perefleksian tipe pola dasar realitas agama ini, diasosiasikan dengan Kristen, sementara Lutheranisme mewakili realitas Kristen tetapi ia boleh dikatakan, merupakan hasil dari refleksi pola dasar Islam di dalam dunia Kristen.[32] Hal yang sama bisa dikatakan dalam gerakan *bhakti* dalam Hinduisme abad pertengahan *vis-a-vis* Islam. Dalam semua kasus itu, interpretasi refleksi realitas pola dasar keagamaan secara total tetap bebas dari pengaruh historis yang termasuk pada suatu tatanan, yang keseluruhannya berbeda dalam hal sebab dan akibat. Itu adalah kenyataan bahwa kekurangan akses pada pengetahuan sapiensial atau kesucian dalam studi modern terhadap agama, tidak memungkinkannya untuk memahami realitas dunia pola dasar dan rantai vertikal sebab dan akibat, dengan akibat bahwa setiap fenomena baru dalam dunia keagamaan direduksi ke dalam pengaruh historis atau bahkan lebih buruk lagi, sebab-sebab sosioeconomi

Cara melihat agama itu sendiri sebagai yang memiliki realitas pola dasar dengan tingkat-tingkat manifestasi turun ke keduniaan dan interpretasi refleksi dari realitas pola dasar ini, di dalam satu sama lain, menjelaskan mengapa setiap agama merupakan suatu agama maupun agama seperti itu. Setiap agama berisi doktrin dasar meliputi pembedaan antara Kebenaran dan kesalahan atau Realitas dan ilusi dan sebuah jalan yang memungkinkan manusia menyatukan dirinya dengan Yang Real. Lebih dari itu, walaupun suatu agama mungkin menekankan cinta, yang lain pengetahuan, yang lain kemuliaan dan yang lain lagi pengorbanan diri, semua unsur utama dari agama tersebut harus berada dalam satu jalan, atau lain, yang

memanifestasikan dirinya dalam suatu tradisi yang integral. Kristen sebagai jalan cinta harus memiliki jalan pengetahuan dalam Eckhart dan Nicholas of Cusa. Islam yang menekankan akses langsung kepada Tuhan, harus memiliki perantaraan dalam Syhi'ah Imamiyah. Dan bahkan Budhisme yang menekankan begitu banyak usaha manusia sendiri dalam mencapai nirwana, melalui delapan jalan rintangan, harus memiliki ruang untuk bertapa yang muncul di Budhisme Tibet maupun Amidhisme.[33] Karena alasan itu, bahwa untuk menghidupkan suatu agama secara sempurna, haruslah menghidupkan semua agama, yang sebenarnya merealisasikan semua yang dapat direalisasikan. Dari titik pandang agama, manusia pada prakteknya dapat mengikuti hanya satu agama dan satu jalan spiritual yang, dalam waktu yang sama, orang itu bagi agama *itu* dan jalan *itu*.

Ini tidak berarti bahwa tidak semua momen waktu semua agama, secara aktual memiliki semua kemungkinan yang inheren di dalamnya. Agama tidaklah mati, selagi pola dasarnya terletak dalam wilayah yang kekal, dan kesemuanya merupakan kemungkinan dalam Intelek Ilahi. Tetapi dalam bangunan keduniaan, mereka benar-benar memiliki lingkaran kehidupannya. Ada agama-agama yang kita merekamnya secara historis, tetapi "mati" dalam pengertian bahwa agama itu tidak dapat dipraktekkan. Walaupun bentuk dan simbolnya masih ada, ruh yang menghidupkan bentuk dan simbol itu telah meninggalkannya dan kembali ke dunia kekal dari Ruh, meninggalkan di balik tabir. Ada agama-agama lain, yang walapun masih hidup, tidak sepenuhnya secara integral hidup, dalam pengertian bahwa dimensi-dimensi tertentunya telah lenyap. Dan masih ada agama-agama lain yang praktek ritualnya telah pudar dan kehadiran spiritualnya digantikan tempatnya oleh hal kejiwaannya saja. Karena itu penegasan bahwa untuk menghidupkan suatu agama secara sempurna, adalah menghidupkan semua agama, tidak berarti bahwa ia dimungkinkan secara *de facto* hidup sempurna, setiap agama yang kebetulan hidup, terutama sejauh dimensi esoterik dari tradisinya diperhatikan. Adapun karena keberadaan aspek tradisinya sekarang ini, secara meyakinkan seseorang tak dapat menyatakan bahwa semua agama sebenarnya dapat dihidupkan secara sempurna, dalam pengertian yang sama.[34] Pada suatu waktu, hanyalah pengetuan sapiensial dan prinsipal yang dapat melihat keadaan aktual suatu agama yang sedang kehausan

pengetahuan demikian, dapat menentukan agama apa atau jalan orang tertentu pada prakteknya akan mencari, tanpa pilihan ini dalam berbagai jalan kontradiktif secara prinsip terhadap "kesatuan transenden agama-agama" dan keautentikkan semua tradisi ortodok yang datang dari Sumber yang sama dan Pewahyuan risalah kepada yang hatinya terletak kebenaran yang sama. Pandangan "teoritis" (dalam pengertian Yunani asli *theoria* berarti *"visi"*) universalitas kebenaran, seperti yang terdapat di dalam wilayah-wilayah yang berbeda dari dunia bentuk adalah satu hal, dan keberadaan aktualnya yang berarti pencapaian akses terhadap kebenaran itu dalam momen waktu dan ruang tertentu adalah hal lain. Dalam berbaga kasus, dari sudut pandang inisiatik, kenyataannya adalah jalan yang memilih manusia dan bukan manusia yang memilih jalan, penampilan apa saja mungkin nampak dibawakannya dari perspektif pencarinya.

Konsep tentang "yang secara relatif Mutlak" membolehkan studi tradisional dari agama-agama yang berbeda untuk melihat manifestasi Logos dalam setiap alam keagamaan, baik sebagai Logos maupun bentuk luarnya sebagai aspek Logos, seperti dijelaskan beberapa abad yang lalu oleh Ibn `Arabi dalam Fusus al-hikam (THe Wisdom of the Prophets)[35] dimana setiap nabi diidentifikasikan dengan sebuah hikmah yang berasal dari Logos, yang mana Sufisme secara natural mengidentikkan Realitas Muhammad (Al-hakikat al-muhammadiyah).[36] Kunci konsep ini juga mampu melihat dalam setiap alam keagamaan, suatu jalan dimana realitas Logos direfleksikan dalam pendirinya itu, atau dalam kitab sucinya, atau dalam pasangan feminin Ilahi, atau realitas teofani agama yang lain.

Berlawanan dengan metode komparasi luar yang mendekatkan para nabi atau pendiri, kitab suci, dan sebagainya, pada agama yang berbeda, metode tradisional menyadari adanya level yang berbeda atas mana "yang secara relatif absolut" didapatkan dalam setiap dunia bentuk kesucian. Ia melihat Kristus tidak hanya dibandingkan dengan Nabi dari Islam, tetapi juga dengan Al-Qur'an, baik Al-Qur'an maupun Kristus, keduanya merupakan *kalam* Tuhan dalam Islam dan Kristen, yang saling berhubungan secara berturut-turut. Ia melihat juga kemiripan peran yang dimainkan oleh Perawan Maria sebagai bumi darinya *Kalam* itu dilahirkan dan jiwa Nabi yang menerima dan memberitahukan *Kalam* Tuhan, yakni Al-Qur'an.[37] Bisa dipamahi kebutuhan kehadiran unsur feminin realitas

itu, yakni Logos dalam berbagai tradisi, tetapi dalam bentuk yang berbeda dan menurut derajat dan level manifestasi yang berbeda. Ia melihat kehadiran Perawan tidak hanya dalam Kristen tetapi juga dalam Islam, sebagai manifestasi realitas karakhter "yang secara relatif absolut" dalam dua agama yang bersaudara dan merealisasikan hubungan realitas itu dengan feminin Kwan-Yin atau berbagai pasangan Krisna atau Siwa dalam alam spiritual yang sangat berbeda. Ia menangkap signifikansi batin kemiripan antara Siwa dan Dionysius atau aspek tertentu Hermes dan Budha. Mungkin bisa dijelaskan bahwa kemiripan itu juga telah diketahui para sarjana agama yang kenyataannya telah banyak menulis tentang mereka tanpa ketertarikan, atau klaim pemilikan pengetahuan prinsipial. Hal ini benar pada level perbandingan luarnya, tetapi hanya pengetahuan prinsipal atau perspektif tradisional yang membolehkan perbandingan itu dilakukan secara mendalam dan secara spiritual mencukupi dan dibawa ke cahaya antara tipe religius premordial dan archetipal di dalam alam keagamaan yang berbeda.

Ada gambaran lain yang menonjol dan sangat penting yang perlu diulang di sini, yakni pengetahuan suci atau prinsipal agama melihat, makna setiap bentuk kesucian dalam konteks alam spiritual termasuk, tanpa menghindari signifikansi bentuk-bentuk demikian pada level mereka sendiri atau loncatan yang masih ada terhadap dunia bentuk semacam ini. Ia melihat ritus, simbol, rumusan doktrinal, ajaran etika, dan aspek lain suatu agama sebagai bagian dari total ekonomi di dalam signifikansinya sendiri, bisa secara penuh difahami. Sementara itu karena pada jantung setiap semesta agama terletak Logos yang juga merupakan akar intelegensi, intelegensi manusia mampu menerobos ke dalam bentuk itu dan memahami bahasanya begitu juga makna alaminya pada masing-masing dan setiap suku kata dan bunyi bahasa itu. Ia tidak menghindari dan mencemarkan satu pun simbol yang suci, ritus, atau praktek atas nama kebenaran universal yang abstrak, maupun menciptakan hubungan sederhana ke hubungan lain, antara berbagai unsur alam agama yang berbeda.[38] Pada waktu yang sama, ia sadar bahwa di balik semua bentuk itu di situ berdiri tegak satu Esensi tanpa bentuk, dan unsur utama agama seperti itu berada dalam setiap agama, walaupun ada perbedaan formal ini. Metode tradisional tentang studi agama melibatkan bentuk sebagaimana yang diturunkan Esensi, atau aksiden yang merefleksikan Substansi. Ia tidak menegasi-

kan signifikansi bentuk levelnya sendiri pada realitas, tetapi menganggap relativitas mereka hanya dalam cahaya Esensi yang bersinar menerobos bentuk dan yang bisa dicapai hanya melalui akseptansi dan kehidupan bentuk itu.[39]

Setiap konsep tradisi, sebagaimana telah diuraikan dalam bab sebelumnya; mengimplikasikan karakter ke dalam totalitas sepanjang suatu tradisi dilindungi secara integral. Kebenaran agung itu, yang meliputi aspek Sifat Ilahi dan juga sifat penerima wahyu, harus bisa memanifestasikan dirinya sendiri dalam satu cara, atau cara lain, dalam setiap agama meskipun, kenyataannya, setiap agama merupakan refleksi dari realitas archetipal yang khas.

Tidak ada agama tanpa pengertian ini kehilangan sempurna, yang dianggap sebagai Yang Asal dan Pusat, dan tak ada agama tanpa makna ini mencapai kembali kesempurnaan itu. Tak ada agama tanpa doa dalam keadaan apapun, model doa itu dibayangkan, termasuk tentu saja doa yang sifatnya kontempelatif. Dan tak ada agama yang di dalamnya doa tidak dianggap sebagai jalan untuk orang yang membentuk kembali. Tidak ada agama yang di dalamnya realitas dibatasi pada pengalaman temporal dan spasial di dunia ini, yakni tidak ada Yang Di-Belakang, terhadap mana jiwa manusia melakukan perjalanan (bahkan termasuk doktrin Budha untuk menghilangkan diri yang menerapkan keadaan di balik keberadaan eksistensi *samsarik* dan kemungkinan manusia untuk mencapai keadaan itu). Ada sejumlah unsur fondamental lain dari agama yang memanifestasikan dirinya dalam satu jalan atau lainnya, dalam semua agama, walaupun tidak dengan cara yang sama.[40] Tetap saja, orang tak dapat mengesampingkan dengan jalan apapun, perbedaan fondamental yang membedakan keluarga-keluarga agama seperti Ibrahim, India, Iran atau Syamanik satu sama lain.

Tetapi di dalam dunia dengan perbedaan ciri-ciri ini, masing-masing memiliki kelebihan spiritual sendiri, perspektif sapiential dapat menjelaskan kehadiran unsur-unsur fundamental tertentu dan dapat menerapkan kunci konseptual yang berhubungan dengan realitas keagamaan seperti itu.

Sebagai contoh, ada tiga jalan utama menuju Tuhan, atau hubungan antara manusia dengan Tuhan, yang satu berdasarkan rasa takut, satu lagi berdasarkan cinta, dan yang lain berdasarkan pengetahuan, yang dalam kehidupan spiritual praktisnya berhubungan dengan tiga *maqam* mistis, yang terkenal dengan istilah kon-

traksi, ekspansi dan penyatuan (*union*).[41] Dalam satu cara, atau cara lain, unsur-unsur itu bisa didapatkan dalam semua tradisi besar kemanusiaan, walaupun mereka memanifestasikan dirinya dalam setiap keadaan menurut semangat tradisi yang bersangkutan. Bahkan kelihatan sekali menurut corak keterbukaan historis tradisi itu. Dalam Judaisme perspektif rasa takut itu terdapat dalam Pentatouh, dikuti cinta, yang terdapat dalam Lagu Puji-Pujian dan *Psalma* (Nyanyian kudus), dan hanya beberapa abad kemudian, diikuti oleh gnosis pada Kabbalis. Dalam Kristen sikap disiplin diri dari Bapak Pendeta didasarkan atas perspektif rasa takut, diikuti dengan cepat oleh spi-ritualitas rasa cinta, hanya sampai akhir Abad Pertengahan, ia diikuti perkembangan nyata dimensi sapiensial Kristen, yang perkembangannya dipotong oleh pembrontakan terhadap Kristen pada zaman Renaisance. Juga dalam Islam, siklus yang sama bisa dilihat tetapi dalam tatanan yang lebih cepat, spiritualitas didasarkan atas pengetahuan yang muncul lebih awal dalam tradisi. Dengan semua perbedaan utama dalam cara ini muncul sikap dasar itu dan jenis kehidupan spiritual dan keagamaan dalam setiap tradisi, bagaimanapun juga, tiga unsur yang terdiri atas rasa takut, cinta dan pengetahuan harus dihadirkan dalam setiap agama. Walaupun masing-masing agama telah menempatkan tekanan yang lebih besar atas satu unsur: Judaisme atas rasa takut; Kristen atas dasar cinta; Islam atas dasar pengetahuan. Tidak juga unsur-unsur itu lenyap dari Hindu, yang dicirikan dengan jelas sebagai *karma, bakti* dan *jnani* Yoga atau dalam Budhisme, yang bisa dilihat dalam kombinasi dan hubungan yang berbeda dalam ajaran Theravada, Vajrayana, dan Mahayana, walaupun ada perspektif non teistik Budha.

Contoh lain dari aplikasi konsep metafisis semacam ini, sebagai kunci memahami fenomena agama yang berbeda, bisa dilihat dalam unsur-unsur kebenaran dan kehadiran yang mencirikan semua agama. Setiap agama yang integral harus memiliki semua elemen itu. Ia harus memiliki kebenaran yang membebaskan dan menyelamatkan dan kehadiran yang menarik dan mentransformasikan, dan berlaku sebagai sarana pembebasan dan penyelamatan.[42] Tetapi komponen fundamental agama itu tidak didapatkan dalam cara yang sama dalam setiap tradisi. Sabagai contoh, di dalam keluarga Abrahamik, Kristen , dalam satu pengertian, menekankan kehadiran dan Islam Kebenaran, sementara kebenaran itu tentu saja sangat penting bagi Kristen sebagaimana kehadiran bagi Islam. Dan di dalam tradisi

Islam, kaum Sunni menempatkan gaya yang lebih besar atas Kebenaran dan Syi'ah atas Kehadiran. Dua unsur dasar yang sama itu bisa didapatkan dalam Hindu dan Budha dimana ajaran-ajaran tertentu menekankan satu komponen dan ajaran-ajaran tertentu lainnya menekankan komponen fundamental lain yang merupakan realitas agama itu. Pengetahuan prinsipal melukiskan kunci-kunci tersebut dari "kekayaan yang tak bisa dilihat," dari Intelek dan menerapkannya pada dunia bentuk suci yang berbeda. Dengan cara demikian menjadikan dunia ini bisa dipelajari tanpa melanggar kelebihan khasnya atau menjadikannya muncul sebagai fakta yang misterius yang dipelajari baik sebagai fenomena atau pengaruh historis.

Hanya pengetahuan jenis inilah yang dapat menjelaskan keserbaragaman yang menakjubkan dari bentuk-bentuk suci dan makna, tanpa harus lenyap dalam hutan keserbaragaman ini atau mereduksinya menjadi sesuatu yang lain dari bentuk yang suci itu, sehingga menghancurluluhkan signifikansi batinnya. Ia adalah pengetahuan suci dan prinsipal juga yang dapat menggabungkan suatu perspektif visi realitas metahistoris dengan visi yang dipusatkan atas pengembangan dan keterbukaan realitas ini dalam matrik waktu dan sejarah. Hanya tipe pengetahuan agama ini yang masih dapat mempertimbangkan semua yang ditemukan secara historis-tetapi tentu saja tidak sebagaimana diinterpretasikan dari sudut pandang historis, tanpa mereduksi yang secara alamiah datang dari Yang Abadi dan merupakan panggilan dari Yang Abadi kepada yang temporal dan berubah.

Tak perlu dikatakan, studi tentang agama lain dengan cara ini hakekatnya merupakan suatu sikap esoterik. Orang tidak dapat menerobos ke dalam makna batin suatu bentuk, kecuali melalui pengetahuan batin atau esoterik. Pengetahuan prinsipal kenyataannya tak dapat dicapai kecuali melalui esoterisme, dalam arti bahwa istilah itu telah didefinisikan dan didiskusikan sebelumnya. Seseorang mungkin mengatakan bahwa, hanya pengikut esoteris yang serius yang dapat melakukan study antar agama dalam tingkat yang paling dalam tanpa mengorbankan eksoterisme atau keyakinan dan "kemutlakan" yang dianggap dengan dunia agama tertentu. Seorang bijak dan gnostik akan menjadi orang yang sempurna untuk memilih berbagai dialog antar atau intra agama, jika saja mereka itu ada. Orang boleh mengatakan pemahaman agama secara total dan kehormonisan yang sempurna dan persatuan agama dapat diperoleh,

dengan mengutip Schuon, hanya dalam stratosfir Ilahi dan tidak dalam atmosfir manusia. Tentu saja tidak semua orang yang beriman atau sarjana yang mempelajari agama lain adalah ahli esoteris atau suci dan bijak, tetapi sejak orang memerlukan stratosfir agar dapat *survive* dalam atmosfir, adalah vital sekarang ini, daripada yang pernah terjadi sebelumnya, untuk mempertimbangkan pandangan dari stratosfir ilahi ini yang menjadi pertanyaan dalam dialog atau konfrontasi agama. Dalam hal ini, sebagaimana dalam banyak bidang yang lain, kehadiran dimensi esoteris pada tradisi, sangat penting bagi pelestarian dan keseimbangan tradisi yang bersangkutan, berhubung ia sendiri yang memberikan jawaban tertentu terhadap pertanyaan-pertanyaan penting yang krusial, beberapa dari yang paling penting dalam dunia modern melibatkan multiplisitas alam keagamaan dan bentuk yang suci.

Dalam usaha memahami signifikansi pengetahuan suci atau prinsipal, untuk memahami perbedaan agama, menarik untuk melihat pada contoh-contoh perlawanan agama yang tidak termasuk dalam periode modern dan yang melibatkan pengetahuan yang jelas-jelas bercirikan kesucian daripada yang profan. Beberapa dari pertentangan itu telah menjadi citra polemik dan teologis yang contoh-contohnya sangat banyak terutama dalam sumber-sumber Yahudi, Kristen dan Islam, masih ada sejumlah kategori tulisan semacam ini dalam literatur Arab.[43]

Dengan tulisan dan kandungannya ini kita tidak terlalu memasalahkannya di sini, walaupun hal itu juga merupakan hal yang sangat penting dalam menunjukkan sejauh mana intensitas keimanan dalam dunia yang diisi oleh kehadiran bentuk suci mempengaruhi kemampuan rasional pada sejumlah teolog, bilamana mengomparasikan dengan pikiran yang tersekulerkan, yang mencirikannya sebagai teologi dewasa ini. Tetapi pada perhatian yang lebih baru, ada contoh-contoh ketika seorang bijak memiliki pengetahuan prinsipal dan berpartisipasi dalam tradisi sapiensial, telah mempertentangkan dunia keagamaan, sebagaimana dapat ditemukan dalam Nicolas of Cusa, Jalal al-Din Rumi, dan tentu saja, dalam dunia India, sejumlah Sufi yang mencoba untuk menjalin pemahaman langsung terhadap Hinduisme dan sebaliknya. Penerjemahan teks suci dari bahasa Sansekerta ke bahasa Persia oleh sejumlah tokoh seperti Dara Shukuh atau komentar yang ditulis seorang Muslim yang bijak, seperti Mir Findiriski, atas karya penting

Hinduisme seperti *Yoga Vaisistha*[44] bukanlah fenomena kultural yang telah lewat daya tariknya. Mereka itu mewakili episode sejarah manusia yang mempunyai signifikansi besar bagi manusia zaman modern, karena peristiwa itu menampilkan kasus-kasus yang di dalamnya, jauh dari konteks sekuler dan dunia modern, usaha-usaha diadakan oleh orang-orang yang beriman untuk memahami agama lain, bahkan ke seberang rintangan utama, seperti rintangan yang memisahkan dunia Abrahamik dari India.

Dalam bidang ini tradisi Islam menunjukkan warisan tertentu yang khas yang kepentingannya tidak hanya bagi Muslim kontemporer, yang lebih cepat atau lambat akan berhubungan secara lebih serius daripada mereka sekarang dengan apa yang disebut perbandinangan agama, tetapi juga bagi Barat.[45] Contoh-contoh demikian dapat membantu sarjana Barat, untuk kepentingan studi mereka sendiri terhadap agama lain, membedakan antara unsur-unsur yang berhubungaan dengan tugas yang secara mendalam sulit, yakni dalam menyeberangi batas-batas agama dan mereka yang memasukkan pikiran sekuler dan konsep yang sudah terdesakralisasi-kan tentang pengetahuan dengan bantuan yang sedang dicari oleh sarjana modern untuk menciptakan jalan yang sama yang sering jauh dari lingkungan yang lebih "penting." Peristiwa-peristiwa ini juga menampilkan contoh-contoh bagaimana intelegensi yang diisi dengan nuansa kesucian telah mendekati kehadiran dunia lain dari bentuk suci, berangkat dari titik perjalanan yang berbeda dari yang ada pada sarjana perbandingan agama yang paling modern, apakah mereka sendiri sebagai teolog atau di luarnya, atau sarjana sekuler luar.

Bahkan jika peristiwa yang terlalu diabaikan ini dipelajari secara penuh, bagaimanapun juga, masih tidak meragukan bahwa ia hanya ada dalam dunia modern, dimana pengetahuan prinsipal telah diterapkan pada dunia bentuk kesucian secara mendalam, sejauh yang diperhatikan manusia kontemporer, sebagai wujud keagamaan. Ketika pelaksanaan demikian tidak menjadi perlu dalam waktu-waktu normal, ia ditinggalkan sampai saat tenggelamnya matahari tradisi untuk menafsirkan secara prinsipal dan mendalam bahasa-bahasa agama yang berbeda, yang pada kenyataannya bahasa yang berbeda berbicara tentang Kebenaran yang sama, atau bahkan dialektika dari Bahasa Ilahi yang sama. Oleh karena itu ia menyiapkan lahan untuk terbitnya kembali matahari, yang menurut ajaran

eskatologis tentang banyak tradisi termasuk Islam,[46] akan menandai keterbukaan makna batin dari bentuk kesucian dan penyatuan batin dan realisasi penyatuan keagamaan manusia.

Tugas yang dicapai oleh tradisi dalam studi agama-agama yang berbeda, dengan demikiaan, merupakan unsur yang sangat penting bagi kehidupan agama itu sendiri, terhadap meluasnya orang kontemporer yang mengalami pengaruh sekularisasi dari dunia modern maupun alam agama yang lain. Hanya metode tradisional dan cara studi agama-agama, yang didasarkan atas konsepsi pengetahuan suci itu sendiri, yang dapat berjalan di balik pernyataan yang lembut maupun postulat yang fanatik. Hanya melalui intelegensi yang berakar pada kesucian dan pengetahuan yang merupakan tatanan prin-sipal dan melekat pada yang suci, yang suci itu bisa dipelajari tanpa mendesakralisasikannya dalam proses.

Hasil segera dari desakralisasi pengetahuan akan menjadi perluasan dari jenis studi agama yang telah dilakukan oleh guru doktrin tradisional, sehingga studi berbagai agama secara sederhana tidak akan menjadi proses yang relatif dan dengan sendirinya sebagai aktivitaas anti agama. Hanya *scientia sacra* agama, dan bukan sains agama yang biasanya dipahami, yang dapat menunjukkan pada manusia kontemporer, keindahan yang tak dapat dipercaya dan kekayaan dunia lain dari bentuk kesucian dan makna, tanpa harus menghancurkan ciri kesucian dari dunia yang dimilikinya.

Pengetahuan suci dilahirkan dari Yang Esa mampu menembus ke dalam berbagai dunia keserbaragaman yang juga dilahirkan dari Yang Esa, dan untuk medapatkannya bukanlah negasi dari pilihan perjalanannya sendiri, landasan tradisionalnya sendiri, tetapi afirmasi dari Kebenaran yang transenden, yang bersinar melalui dan menembus alam bentuk kesucian yang berbeda, yang telah diciptakan oleh Kebenaran ini. Dengan cara ini pengetahuan suci memberikan antidote yang paling berharga bagi dunia yang diliputi oleh kotoran pembuangan makna suci dari semua kehidupan dan fikiran, antidote yang dilahirkan dari Ilahi, Yang Maha Pengasih itu sendiri. ●

Catatan Kaki

[1]Orang bisa saja berkata bahwa jika tradisi sapiensial demikian telah hidup, dunia modern tidak akan muncul, homogenitas tradisi Barat tidak akan rusak, dan keberadaan agama lain tidak harus dipertimbangkan dengan cara yang sama sekali berbeda dari apa yang kita lihat dalam epos lain dari sejarah. Sebenarnya tidak diragukan bahwa keberadaan tradisi lain sekarang ini sebagai kenyataan mengenai manusia dalam cara "eksistensial" itu secara méndalam berhubungan dengan malapetaka khususnya bagi manusia modern. Dengan demikian, kita memposisikan secara teoritis hanya agar dapat menyebabkan terjadinya perbedaan fundamental antara evaluasi terhadap yang sucí dengan intelek yang telah dimurnikan dan dengan apa yang telah disekulerkan.

[2]Makna tema ini dalam tulisan oleh penulis tradisional telah didapatkar dalam difinisi yang diberikan tradisi yang "berhubungan dengan kebenarar eksternal atau hikmah demikian ini. Sejumlah artikel dan karya oleh penuli: tradisional yang mempelajari agama dan "perbandingan"nya juga menyak-sikan sentralitas materi ini sejauh yang berhubungan dengan tadisi. Lihat, misalnya, Guenon, *Introduction to the Study of Hindu Doctrines;* Coomaraswamy, "Paths that Lead to the Same Summit," dalam *The Bugbear of Literacy;* dan terutama sejumlah karya Schuon seperti *Transcendent Unity of Religions* dan *Formes et substances dans les Religions.* Lihat juga M. Pallis, "On Crossing Religous Frontier," dalam karyanya *The Way and the Mountain,* hal. 67-78.

[3] Lawan dari pengetahuan obyektif terhadap kesucian dan hancurnya kualitas suci agama atas dasar permakluman untuk menjadi obyektif dan kebohongan ilmiah pada akar kesalahan itu yang pada asalnya bertanggung jawab atas reduksi dari intelek ke nalar dan metafisika ke bentuk manusia secara murni pengetahuan yang pada akhirnya subhuman.

[4]Dengan tepat dalam pengertian "ekumenisme esoterik" yang dihubungkan Schuon dalam buku terbarunya, *Christianisme/Islam-Visions d'oeucumenisme esoterique* (dalam cetakan), dengan tradisi Islam dan Kristen.

[5]Pertemuan ini, walaupun ada sifat-sifat perkecualian, namun demikian penting dewasa ini memperdebatkan antara agama keluarga Ibrahimi dengan agama-agama yang ada di India, walaupun belum menjadi pertimbangan mereka yang perhatian dengan implikasi filosofis dan teologis dengan hubungan antar agama hari ini sebagaimana yang diharapkan.

[6]Orang dapat menjelaskan fenomena ini di Eropa sendiri yang dalam negara seperti Spanyol, perhatian serius terhadap agama lain dan studi perbandingan agama telah bertambah luas di mana Kristen sebagai pegangan bagi seseorang telah melemah. Demikian pula, dalam dunia Islam studi perbandingan agama telah menunjukkan perhatian penuh di negara-negara seperti Turki, di mana institusi pendidikan modern telah menyaksikan sejumlah besar perkembangan dan di mana-mana ada bacaan umum yang cukup ekstensif yang telah dimodernisasikan dalam beberapa tingkat dan tidak dengan kaku

di dalam kerangka Islam tradisional.

[7]Termasuk "sains agama" dalam pengertian *Religionswissenschaft* Jerman

[8]Metodologi yang sesuai dengan studi agama-agama telah diperhatikan kebanyakan sarjana Barat terkenal untuk perbandingan agama, seperti J.Wach, M. Eliade, H. Smith, dan W. C. Smith. Yang terakhir telah mengkhususkan perhatiannya pada metode yang sesuai dengan studi agama lain dalam konsep maknanya sebagai aktivitas keagamaan. Lihat, sebagai contoh, W. C. Smith, *The Mening and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York, 1963; *The Faith of Other Men*, New York, 1963; dan *Towards a World Theology*, Philadelphia, 1981, terutama pt. 3, yang berhubungan dengan signifikansi teologis dan "eksistensial" studi agama-agama dari titik pandang tidak hanya Kristen, tetapi juga dari kepercayaan lain.

[9]Penggunaan metode dan filsafat dalam studi agama dalam suatu gaya yang parallel, yang ditentang oleh orang secara ilmiah, harus dilihat dari abad XIX ke depan, di mana pendirian ini kemudian disebut sains agama yang ditanamkan dengan positivisme yang sama, mencirikaan filsafat saintefik yang umum sekarang. Penggunaan yang sama boleh dikatakan terhadap peran konsep yang bersifat evolutif dalam studi baik agama maupun alam.

[10]Dengan bangkitnya filsafat evolusioner, dan aplikasinya terhadap studi agama, banyak pikiran pengikut Kristen yang menggunakan metode ini bagi mereka sendiri dengan studi agama lain sebagai tahapan dalam kesempurnaan yang bertingkat-tingkat dan pertumbuhan agama yang berkulminasi dalam agama Kristen. Pendekatan ini, bagaimanapun, meninggalkan Islam sebagai pasca penulisan yang menyakitkan, yang menurut logika yang sama, harusnya lebih sempurna daripada Kristen.

Pendekatan yang murni historis dan evolutif kenyataannya tidak bisa digunakan sebagai alat untuk mempertahankan suatu agama, termasuk Islam, di mana apolog-apolog modern tertentu telah memberikan pembelaan terhadap argumen yaang hampir sama seperti yang digunakan oleh apolog Kristen abad XIX mengenai agama lain. Ini terjadi karena argumen yang murni historis, yang didasarkan atas kesempurnaan agama pada zaman, ditawarkan, ada yang mengklaim bahwa dengan jalan pintas waktu yang lebih baru pesan-pesan keagaamaan menjadi lebih cocok dan "di balik" Islam atau bahwa Islam itu sendiri harus muncul ke dalam bentuk yang lebih tinggi! Doktrin Islam tradisional tentang tujuan akhir dan kesempurnaan Islam sebagai agama terakhir dari siklus kemanusiaan ini, tidak bisa diragukan dengan evolusionisme abad XIX ini yang telah merasuk ke dalam pikiran modernis Muslim yang gelisah untuk mempertahankan Islam sebelum penghancur orientalisme Barat atau penyerangan missionaris Kristen tertentu.

[11]Masalah ini telah dibahas oleh Ch. Adams dalam karyanya, "The History of Religions and the Study of Islam," *American Council of Learned Societies Newsletter*, no. 25, iii-iv (1974): 1-10.

[12]Ada prinsip dalam filsafat Islam menurut mana kekurangan pengetahuan atau kesadaran akan sesuatu tidak bisa menjadi bukti dari tak

adanya sesuatu itu (*'adam al-wujdan la yadullu 'ala 'adam al-wujud*). Banyak sarjana modern nampak mengabaikan sepenuhnya prinsip ini, yang sebenarnya melawan prinsip dasarnya dan memasukkan apa yang tidak diketahui secara historis tidak boleh ada, sehingga mengabaikan sepenuhnya tradisi lisan dan semua persoalan mengenai transmisi pengetahuan dan otoritas yang berada di jantung setiap konsep tradisi tersebut.

[13]Interpretasi H. Corbin terhadap fenomenologi sebagai keterbukaan makna batin kebenaran (*ta'wil* menurut sumber-sumber Islam) dan beberapa karya lebih awal tentang Eliade, berada dekat dengan perspektif tradisional, sementara itu ada sejumlah sarjana agama Skandinavia yang menamakan dirinya fenomenolog tetapi perspektifnya dikatakan, paling tidak, sangat jauh dari tradisi dengan perhatiannya untuk relitas wahyu dar dunia yang khas, yang setiap wahyu membawa ke dalam wujud.

[14]Kurangnya penjelasan antara manifestasi minor terhadap Spirit dar berbagai tahapan kondisi aktual dari berbagai agama ini terdapat dalam karya bahkan dari sarjana yang sedemikian cerdas seperti Eliade, yang cukup menarik telah memberikan kontribusi pada hampir setiap bidang studi, agama kecual Islam.

[15]Filosof kontemporer O. Barfield telah kembali pada tema tradisiona ini dalam karyanya *Saving the Appearances; a Study in Idolatry*, London, 1957. walaupun memperlakukannya dalam konteks evolusioner yang merusak hubungan tetap yang muncul antara penampilan dan relitas noumenal, menghiraukan atas apa yang disebut Barfield sebagai transformasi kesadaran manusia dari partisipasi asalnya ke partisipasi final. Lihat karyanya, bab 21.

[16]Seperti pencirian yang diberikan oleh Corbin tentang fenomenology. Lihat karyanya *En Islam iranien*, vol. 1, hal. xx.

[17]Strukturalisme, yang disosiasikan dengan karya antropologis C. Levi-Strauss tetapi sekarang telah menerobos ke dalam bidang filsafat, kritik sastra, sejarah, dsb., didasarkan atas dogma bahwa semua masyarakat dan budaya memiliki tatanan yang tetap, tidak berubah dan umum. Beberapa di antaranya telah mengintepretasikan pandangan itu sebagai keadaan yang kondusif pada perspektif tradisional dan berlawanan dengan historisisme antitradisional yang telah mendominasi ilmu sosial untuk waktu yang lama. Sementara bagian terakhir dari penjelasan ini benar, tidak ada jaminan lagi apa saja yang ditetapkan struturalisme terhadap ajaran tradisional daripada yang ditetapkan fenomenologi, jika tidak siap dengan pengetahuan metafisika yang sesuai.

[18]Bagi *bhakti* Hindu, tradisi itu memberikan kader intelektual yang penting dan, dalam satu pengertin, konsep tradisi bagi mereka. Karena alasan itu, suatu saat terpotong dari kerangka esensial ini dan protektif yang mencakup spiritualitas *bhakti* jenis ini dapat menyebabkan penyimpangan yang berbahaya bagi bidang intelektual dan akhirnya semacam penyimpangan tradisi atas nama kesatuan agama yang begitu berkembang hari ini dan yang paling sering dikenal dengan satu gerakan atau gerakan lain dalam penduduk asli India

[19]Tentang pembedaan mendasar antara kesatuan dan keseragaman lihat R. Guenon, *The Reign of Quantity*, hal. 63-69.

[20]Lihat, misalnya, S. Katz,"Language, Epistemology and Mysticism," dalam S. Katz (editor), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, 1978, hal. 22-74; dan juga idem, "Models, Modeling and Religious Traditions" (dalam cetakan).

[21]Walaupun pada awalnya kebanyakan mereka, seperti L. Massignon, yang memperhatikan ekumenisme di dalam orbit agama Kristen, secara murni tertarik dalam signifikansi spiritual agama lain. Ekumenisme segera menjadi dikenal secara praktis dengan modernisme di dalam gereja. Dalam banyak hal sepanjang dua dekade yang telah lewat, ekumenisme telah menjadi karikatur berkenaan dengan tradisi bagi kesatuan transendensi agama-agama.

[22]Lihat, misalnya, J. Hick, "Whatever Path Men Choose is Mine," dalam Hick dan B. Hebblethwaite (editor), *Christianity and other Religions*, Philadelphia, 1980, hal. 171-90.

[23]L. Swidler, editor *Journal of Ecunmenical Studies*, salah satu journal terkemuka di Amerika yang berbicara tentang persoalan dialog antar agama, dan orang yang sungguh-sungguh lebih tertarik dalam pemahaman antar agama, menulis:

Dengan dialog ini kita maksudkan ke pembicaraan tentang materi umum di antara dua atau lebih banyak orang dengan pandangan yang berbeda. Tujuan utama dialog bagi setiap peserta adalah untuk belajar dari yang lain....Setiap partner harus mendengarkan yang lain sedapat mungkin secara simpatik, terbuka dalam usaha untuk memahami posisi yang lain sejelas mungkin seolah-olah ia dari dan di dalamnya. Sikap demikian secara otomatis melibatkan asumsi bahwa suatu saat kita mungkin mendapatkan posisi partner yang lain yang begitu persuasif sehingga, jika kita akan bertindak dengan integritas kita, kita akan bisa mengubah posisi kita sendiri secara teratur. Itu berarti bahwa ada resiko dalam dialog: kita mungkin bisa berubah, dan perubahan bisa mengganggu. Tetapi tentu saja, itulah bagian dari dialog, perubahan dan pertumbuhan....

Sebagai kesimpulan saya catat bahwa ada, paling tidak tiga fase dalam dialog antar agama. Dalam fase pertama kita tidak melihat misinformasi tentang satu sama lain dan mulai mengetahui satu sama lain sebagai yang sebenarya. Dalam fase kedua kita mulai menjelaskan nilai-nilai dalam tradisi partner dan ingin untuk mencocokkannya ke dalam tradisi kita sendiri. Sebagai contoh dalam dialog Katholik-Protestan, Katholik telah belajar untuk menekan Bibelnya dan Protestan telah belajar untuk menghargai pendekatan sekramentalnya terhadap kehidupan Kristen, keduanya menilai secara tradisional yang diasosiasikan dengan komunikasi agama yang lain. Jika kita serius, tekun dan cukup sensitif dalam dialog kita mungkin semakin lama memasuki ke dalam fase tiga. Di sini kita bersama-sama mulai explorasi daerah baru dari realitas, makna dari kebenaran yang tak satu pun dari kita bahkan telah menyadarinya sebelumnya. Kita terbawa dalam tatap muka, dengan hal yang baru, yang tak kita kenal, dimensi Realitas hanya karena masalah kedalaman, penyelidikan yang dihasilkan dalam dialog itu. Kita kemudian mungkin berani

mengatakan bahwa dialog yang secara sabar diikuti dapat menjadi instrumen wahyu baru.

Dari Pengantar Swidler terhadap P. Lapide dan J. Moltmann, *Jewish Monotheism and Christian Trinitarian Doctrine*, Philadelphia, 1981, hal. 7-15.

[24]Kita tidak maksudkan untuk mengimplikasikan bahwa semua gerakan persesuaian agama, yang dalam arti etimologis adalah ekumenik, merupakan bagian dari jenis ekumenisme yang terdiri dari gerakan yang berbeda, baik di dalam géreja Katholik maupun Protestan.

[25]Ini tidak diartikan dalam makna pejoratif selama ia bisa dengan sempurna sah menggunakan setiap kemungkinan berarti menciptakan perdamaian di antara bangsa-bangsa yang ada di situ, bahwa kebenaran agama tidaklah dikorbankan dalam proses itu. Kebenaran tidak bisa dikorbankan untuk sesuatu bahkan jika hal itu adalah perdamaian, untuk suatu perdamaian yang didasarkan atas kesalahan tidak dapat menjadi sesuatu yang bermanfaat atau paripurna.

[26]Sejauh Kristen dan Islam diperhatikan, ada pertemuan dan konverensi formal yang melibatkan gereja Katholik, Dewan Gereja Dunia, dan gereja Protestan individual di luar Dewan Dunia tersebut. Lihat, misalnya, journal *Islamochristiana*, diterbitkan oleh Pontificio Instituto di Studi Arabi di Roma yang berisi informasi luas tentang konferensi dan dialog Islam dengan Kristen begitu juga sejumlah artikel kesarjaan yang tertarik pada masalah tersebut Sedangkan Dewan Gereja Dunia, dan aktivitasnya di lapangan ini, lihat Samarta dan J.B. Taylor (ed.), *Christian-Muslim Dialogue*, 1973; juga *Christians Meet Muslims: Ten Years of Christian-Muslim Dialogue*, Genewa, 1977. Ada banyak karya kesarjanaan lain berkenaan dengan bidang ini, termasuk K. Cragg yang menerjemahkan ke dalam bahasa Inggris *City of Wrong: A Friday in Jerusalem* oleh Kamel Hussein, Amsterdam, 1959 dan banyak karya tulis tentang Islam-Kristen termasuk *Alive to God: Muslim and Chirtian Prayer*, New York, 1970; dan *The Call of the Minaret*, New York, 1965; juga D. Brown, *Christianity and Islam*, 5 vol., London, 1967-70; dan dari sisi Islam H. Askari, *Inter-Religion*, Aligarh, 1977. M. Talbi, M. Arkoun, dan sejumlah sarjana Muslim lainnya, yang juga aktif dalam proses ini selama beberapa tahun yang lalu, tetapi secara tegas cukup dari sisi kecil menggunakan perspektif sapiensial dalam pembuatan kesadaran batin agama lain dimungkinkan.

Orang yang paling kompeten dalam Katholik, dan pada saat yang sama, sarjana tentang Islam yang memiliki perhatian pemahaman Kristen-Islam yang dapat berperan sebagai 'menara' cahaya bagi sarjana Katholik belakangan, tetapi yang tidak banyak mengikutnya, adalah L. Massignon. Lihat G. Basset-Sani, *Louis Massignon—Christian Ecumenist*, Chicago, 1974; dan Y. Moubarak (ed.), *Verse et contraverse*, Paris, 1971 (editor ini, di sini mengajukan suatu seri pertanyaan dan jawaban dengan sarjana Muslim, yang pertama adalah mahasiswa Massignon dan mencoba merefleksikan beberapa perhatian gurunya tentang pemahaman Islam-Kristen.

[27]Dialog keagamaan yang serius antara Islam dan Judaisme yang bebas

dari Kristen, dimulai lebih akhir karena kondisi politik yang merata di Timur Tengah. Tetapi hal itu akan menjadi paling penting jika ditangani secara serius dan dalam konteks kerangka kerja kedua tradisi tersebut.

[28]Meskipun toleransi lebih baik daripada intoleransi sejauh agama-agama lain dan agama kita diperhatikan, secara khusus hal itu jauh dari memenuhi, baginya mengimplikasikan bahwa agama lain salah meskipun ditoleransi. Pemahaman dunia yang berbeda tentang bentuk suci berarti bahwa kita datang untuk menerima agama lain, bukan karena kita ingin menoleransi keberadaan pengikut kita, tetapi karena agama tersebut adalah benar dan datang dari Tuhan. Perspektif ini tentu saja tidak berarti mentoleransi kesalahan pada permakluman di mana sejumlah orang atau kelompok berharap untuk mempercayainya.

[29]Dalam waktu-waktu normal ketika tiap humanitas tinggal sebagai dunia yang terpisah, secara tepat seperti suatu pengetahuan yang tidak perlu dikecualikan dalam lingkuangan yang khusus. Kebutuhan tentang penetrasi semacam itu ke dalam tatanan dunia-dunia bentuk suci dan makna yang bertambah luas, di mana dunia modern menghancurkan homogenitas keagamaan kolektivitas manusiawi.

[30]W.C. Smith harus dinyatakan, khususnya sebagai orang yang patut dicatat di antara sarjana akademik Barat tentang agama yang telah menekankan pentingnya keyakinan dalam studi agama-agama. Lihat, misalnya, karyanya, *Faith of Other Men; Belief and History*, Charlottesville, Va., 1977; dan *Faith and Belief.*

[31]Tentang hubungan antara keyakinan dan pengetahuan, lihat Schuon, *Stations of Wisdom,* bab. 2, Nature and Argument of Faith," dan karyanya *Logic and Trascendence,* bab 13, "Understanding and Beliefing."

[32]Masalah ini dijelaskan Schuon dalam berbagai buku terbarunya, termasuk *Formes et substance danc les religions.*

[33]Tentang masalah sulit ini, lihat M. Pallis, "Is There Room for "Grace' in Buddhism?" dalam karyanya *A Buddhism Spectrum,* bab 4, hal. 52-71.

[34]Tentu saja ada banyak faktor yang menentukan suatu aksi yang sama dalamnya dengan konversi tersebut, tetapi dari titik pandang tradisi secara umum, ia dapat dinyatakan bahwa konversi dapat secara sempurna disahkan bagi seorang pencari tipe ajaran sapiensial dan esoterik atau instruksi spiritual yang tak tersedia dalam tradisi di mana ia tinggal di belakang, tetapi kenyataannya dengan harapan untuk mengetahui tradisi bahkan lebih baik dari sebelumnya. Dalam berbagai kasus, konversi dari titik pandang sapiensial tidak pernah dipadukan dengan kegiatan penyebaran agama yang lain tanpa penolakan realitas dinamis misi keagamaannya, propaganda, dan konversi pada tingkat eksoterik.

[35]Lihat Ibn al-'Arabi, *Bezels of Wisdom,* khususnya bab 15. Tentang doktrin Logosnya, lihat Burchardt, *Introduction to Sufi Doctrine,* hal. 70 dan seterusnya, dan pengantarnya pada *De l'Homme universel* tentang al-Jili.

[36]Tentang "Realitas Muhammadan," lihat Ibn al-`Arabi, op. cit., hal 272 dan seterusnya.

[37]Morfologi dan metafisika yang mendalam seperti ini ditemukan persamaannya dalam semua tulisan tradisional tentang perbandingan agama, tetapi sebagian besar dalam karya-karya F. Schuon, khususnya dalam karyanya *Transcendent Unity of Religions; Dimensions of Islam;* dan Formes *et substance dans les religions.*

[38]Misalnya, orientasi dalam ruang suci yang merupakan bagian esensial ritus agama, tetapi tidak berarti bahwa hal itu memiliki makna yang sama atau bahakan macam yang sama maknanya, yang dapat kita katakan, dalam ritus Indian Amerika dan dalam Mass Kristen.

[39]Tentang tema ini, lihat Schuon, *Formes et substance dans les religions,* khususnya hal. 19 dan setrusnya.

[40]Kita tentu tidak mengartikan bahwa semua elemen diulangi dalam semua agama atau bahwa, misalnya, waktu, penciptaan, atau bahkan realitas eskatologis adalah sama dalam setiap agama.

[41]Fase tersebut dihubungkan secara umum dengan cara sejauh mistikisme Kristen diperhatikan, oleh E. Underhill dalam karyanya, *Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness,* New York, 1960, pt. 2.

[42]Lihat Schuon, *Islam and the Perennial Philosophy,* bab 1, "Truth and Presence."

[43]Disebut *al-Milal wa'l-nihal* dalam bahasa Arab, yakni karya al-Syarastani yang paling terkenal. *Milal* adalah jamak dari *millah* dan digunakan di sini untuk mengacu pada pendangan teologis berbagai komunitas keagamaan; dan *nihal* adalah jamak *nihlah* berarti ajaran atau perspektif filosofis.

[44]Masalah Mir Findiriski,yang mengajarkan *Syifa'* dan *Qanun* Avicenna di Isfahan, menyusun suatu karya penting tentang akhemi, adalah karya syair metafisik yang bagus, dan menulis komentar penting tentang *Yoga Vasistha,* yang secara khusus dalam pertemuan antara tradisi intelektual Islam dengan Hindu dan yang harus dikaji lebih intensif. Tentang Mir Findiriski, lihat nasr, "The School of Isfahan," dalam *A History of Muslim Philosophy,* vol. 2,hal. 922 dan seterusnya. F. Mojtaba'i yang mengerjakan tesis Ph. D. paling menarik di Harvard University tentang Mir Findiriski dan komentarnya terhadap karya Sansekerta ini, tetapi sejauh yang kami ketahui, karyanya tak pernah jelas.

[45]Lihat S. H. Nasr, "Islam and the Encounter of Religions," dalam *Sufi Essays,* New York, 1975, hal. 106-34.

[46]Menurut Islam ketika Mahdi muncul sebelum kiamat, tak hanya mengukuhkan perdamaian tetapi juga akan meningkatkan bentuk-bentuk luar agama kepada tersingkapnya makna batin dan kesatuan esensialnya melalui mana ia kemudian akan menyatukan semua agama. Analisa yang mirip juga ditemukan dalam tradisi lain seperti Hindu, di mana peristiwa eskatologis pada akhir siklus historisjuga dihubungkan dengan penyatuan berbagai bentuk agama.

Bab X

Pengetahuan Suci Sebagai Pembebas

Seperti pundi, tanah liat itu disempurnakan, dan pada kain, benang yang padanya dibuat, sehingga dengan nama dunia, kesadaran itu ditunjukkan, meniadakan dunia dan mengetahuinya.

Sankara, APAROKSHANUBHUTI[1]

Dan Engkau mengetahui kebenaran, maka kebenaran akan membebaskanmu.

Gospel of John

PENGETAHUN suci membawa ke kebebasan dan keselamatan dari semua kungkungan dan penjara, karena Yang Suci itu tidak lain adalah Tak Terbatas dan Abadi, sementara semua kungkungan dihasilkan dari kelalaian yang mewarnai realitas akhir dan tak dapat direduksi menjadi keadaan yang kosong sama sekali dari kebenaran dengan sendirinya. Kebenaran dalam maknanya yang paling tinggi, tak dimiliki oleh sesuatupun yang lain, melainkan Yang Benar itu sendiri. Itulah mengapa perspektif sapiensial menggambarkan peran pengetahuan sebagai jalan pembebasan dan penyelamatan, seperti yang disebut dalam Hinduisme sebagai *moksa*. Mengetahui adalah diselamatkan. Pengetahuan tradisional sebenarnya selalu berusaha menemukan kembali terhadap apa yang telah diketahui tetapi dilupakan, bukan apa yang sedang ditemukan, karena Logos yang pada awalnya memiliki prinsip-prinsip pengetahuan dan kekayaan pengetahuan itu berada tersembunyi di dalam jiwa manusia yang ditemukan melalui rekoleksi.[2] Yang tidak diketahui itu tidaklah di luar sana, di balik batas pengetahuan, tetapi pada pusat wujud manusia di sini dan sekarang, di tempat ia berada. Dan ia tidak dikenal hanya karena sifat kepelupaan kita terhadap kehadirannya. Ia adalah

matahari yang tidak pernah berhenti bersinar secara sederhana, karena kebutaan kita telah menjadi keras membatu terhadap sinarnya.

Konsep tradisional pengetahuan berhubungan dengan kebebasan dan penyelamatan dengan jelas, karena ia menghubungkan pengetahuan prinsip dengan Intelek, tidak hanya dengan nalar, dan melihat pengetahuan suci selaras dengan Realitas, yang sekaligus Wujud dan Pengetahuan, tidak dengan proses akumulasi fakta dan konsep melalui waktu dan didasarkan atas pertumbuhan dan perkembangan yang bertahap. Tanpa menolak jenis pengetahuan ini, pengetahuan prinsip senyatanya telah muncul dalam semua peradaban tradisional,[3] tradisi menekankan pengetahuan tentang kesucian ini dan pengetahuan suci, yang merupakan jalan utama penyelamatan dari kungkungan semua pembatasan dan kelalaian, dari kungkungan dunia luar yang membatasi kita secara fisik dan psikis manusia, yang menjadi penjara jiwa abadi di dalam diri kita.

Sementara mempertimbangkan fungsi yang biasa diketahui dari pikiran yang dihubungkan dengan apa yang kita terima melalui indra dan analisa rasional dari data empiris ini,[4] tradisi menolak batas peran pengetahuan pada tingkat ini, atau peran intelegensi terhadap fungsi analitisnya. Ia melihat kemuliaan Intelek manusia dalam kemampuannya untuk memperoleh pengetahuan yang berada di balik waktu dan, lebih daripada pengakumulasian fakta dan rinciannya, dapat mengangkat manusia ke tingkat yang berada dalam Wujud tak terbatas, yang merupakan sumber semua eksistensi. Untuk mengetahui Wujud, berarti mengetahui secara prinsipal semua yang berada dan dengan demikian menjadi bebas dari penghambaan semua wujud yang terbatas.[5]

Pengetahuan biasa berkaitan dengan properti dan kondisi segala sesuatu yang nampak. Walaupun sah pada tingkatnya, ia tidak mengarahkan ke kebebasan dan penyelamatan. Sebaliknya jika digabungkan dengan nafsu, ia bisa memikat manusia dalam lautan *maya*, dan sementara mengarahkannya ke pengetahuan yang lebih besar dalam fakta dan rinciannya, yang akan nampak menjadi ekspansi pengetahuannya, kenyataannya memenjarakannya lebih jauh di dalam batas-batas kognisi dan juga partikuler. Pengetahuan yang menyelamatkan, bagaimanapun juga, merupakan akar eksistensi itu sendiri. Ia didasarkan atas pembedaan yang mendasar antara *Âtman* dan *mâyâ* dan pengetahuan tentang *mâyâ* dalam cahaya

Âtman. Ia adalah pengetahuan prinsip, *Laa ilâha illa'llâh*, yang berisi semua kebenaran dan pengetahuan, dan juga menyelamatkan dari semua pembatasan. Mengetahui eksistensi melalui cahaya yang tegas dari intelegensi adalah bebas dari perhatian mengenai jenis pengetahuan yang terbatas dan mengasyikkan, tetapi tidak membebaskan akal manusia.

Agar pengetahuan bisa menyelamatkan, harus direalisasikan oleh semua orang dan mengikut-sertakan semua penegakan mikrokosmos manusia. Intuisi intelektual, walaupun merupakan pemberian yang berharga dari Tuhan, tidak direalisasikan. Kebenaran yang terikat dalam akal, walaupun merupakan kebenaran dan dengan demikian pada nilai yang tertinggi, adalah satu hal dan realisasinya adalah hal lain.[6] Pengetahuan yang sadar tidak hanya mengenai intelegensi yang merupakan instrumen yang sangat luar biasa untuk mengetahui, tetapi juga merupakan keinginan dan jiwa. Ia membutuhkan perolehan kebajikan spiritual yang merupakan cara dimana manusia berpartisipasi dalam kebenaran itu, yang dengan sendirinya merupakan suprahuman. Realisasi pengetahuan bahkan mempengaruhi realitas yang memenuhi kebutuhan badaniyah dan mentrasformasikannya. Cahaya fisik orang bijak, yang dibebaskan melalui gnosis, merupakan refleksi taraf fisik dari cahaya pengetahuan suci itu sendiri. Pengetahuan yang terealisasi berada di hati, yang merupakan prinsip akal maupun tubuh dan mentransformasikannya. Ia adalah cahaya yang melimpahi semua wujud manusia menghilangkan kelalaian dan memberinya jubah cahaya yang berkilauan, yang merupakan substansi pengetahuan itu sendiri. Sebagaimana dikatakan oleh Nabiyullah, "Ilmu adalah cahaya" (*al-'ilmun nûrun*), dan pengetahuan yang direalisasikan tidak dapat kecuali merupakan realisasi dari cahaya, yang tidak hanya mengiluminasi akal tetapi juga memperindah jiwa dan menyinari tubuh, sementara itu dari titik pandang operatif, realisasi itu sendiri dibutuhkan sebagai kondisi pendahuluan dan pelatihan tubuh maupun jiwa, suatu pelatihan yang menyiapkan mikrokosmos manusia untuk menerima "cahaya kemenangan"[7] pengetahuan suci.

Manusia dipenjara oleh nafsunya sendiri, yang biasanya mencegah intelegensi dari fungsinya yang normal menurut sifat premordial manusia, atau apa yang disebut Islam *al-fitrah*[8]. Kelemahan ini dianggap sebagai kebanggaan, kelicikan dan kekhilafan merupakan deformasi jiwa yang menjadi penghalang sebelum realisasi

pengetahuan. Perspektif sapiensial melihat kejahatan dan dosa ini tidak hanya dari titik pandang moral yang berhubungan dengan kehendak manusia, tetapi juga dari titik pandang ontologi yang berkaitan dengan wujud dan pengetahuan. Manusia seharusnya tidak membanggakan diri tetapi rendah hati, karena Tuhan bukanlah tetangga kita yang memiliki kesempurnaan tertentu yang tidak kita miliki. Dasar dari kerendahan hati dengan demikian tidaklah bersifat sentimental tetapi intelektual.[9] Dalam ketika yang sama, ketiadaan dan inversi kemurahan hati yang tulus, kebenaran dan kebajikan lain yang utama, menandakan cacatnya jiwa dan, secara teologis, mengarahkan komitmen pada dosa. Untuk merealisasikan pengetahuan, orang harus menanam kebajikan itu dan menghiasi jiwa, dalam sikap yang demikian, sehingga menjadikannya kaya akan rahmat dari bidadari pengetahuan. Untuk membahas pengetahuan suci tanpa menyebutkan kepentingan yang krusial sebagai kebajikan yang merupakan *conditio sine qua non* untuk merealisasikan pengetahuan ini, sepenuhnya adalah salah faham terhadap perspektif sapiensial tradisi.[10] Kebajikan itu begitu penting, sehingga penjelasan Sufi yang berkenaan dengan gnosis menghubungkan sepenuhnya kebajikan daripada pengetahuan murni itu sendiri,[11] dengan demikian menyiapkan jiwa untuk menerima gnosis murni yang kemudian dideskripsikan dalam istilah Keesaan atau *tawhid.*

Perspektif sapiensial mereduksi semua dosa atau cela dari jiwa pada pengabaian suatu jenis sifat yang salah, yang merawat adalah pengetahuan, tetapi itu tidak berarti bahwa tidak ada penyakit dan obat yang tidak harus diatur. Kenyataannya perspektif sapiensial melihat akar kesombongan dari kelalaian kita terhadap pengetahuan, sehingga Tuhan adalah segalanya dan kita tidak berarti apa-apa tidak berarti bahwa kita tetap bangga dengan pengetahuan teoritis dalam pikiran. Hal itu seperti membaca buku tentang obat tertentu yang merupakan penyembuh bagi suatu penyakit. Pengetahuan ini dengan sendirinya tidak akan mengobati penyakit itu. Di manapun obat itu benar-benar harus ditelan, tanpa mempedulikan seberapa pahit rasanya. Demikian juga manusia, sebenarnya harus mengaktualisasikan kebajikan, kerendahan hati bahkan setelah ia sadar secara teoritis akan intelektualnya daripada makna sentimentalnya. Hanya dengan kerendahan hati yang sebenarnya, orang benar-benar dapat mengaktualisasikan dalam keberadaannya sendiri realitas yang menekankan dan memerlukan kerendahan hati. Hal yang sama

berlaku pada kebenaran untuk kebajikan yang lain. Tentu saja penekanan atas sejumlah kebajikan yang berbeda tergantung pada struktur setiap tradisi dan realitas spiritual pendirinya yang selalu dijadikan sebagai teladan atau model.

Tetapi kebajikan utama seperti kerendahan hati, kemurahan hati, dan kebenaran sempurna ada di mana-mana, selama mereka berhubungan secara mendalam dengan realitas keadaan manusia dan tahap realisasi spiritual.[12]

Kebajikan adalah jalan kita dalam menegakkan kebenaran. Sebagaimana telah disebutkan, yang suci membutuhkan semua yang ada pada orang itu. Inilah yang sepenuhnya benar dari pengetahuan suci. Karena itu kebutuhan kebajikan yang merupakan hiasan jiwa seirama dengan kebenaran. Tak perlu dikatakan, secara metafisik dijelaskan, pencapaian pengetahuan tertinggi yang membebaskan, berarti realisasi relativitas dari semua itu adalah relatif, termasuk jiwa dan kebajikan dan penyerahan jiwa sebagai pemberian Tuhan. Tetapi hal ini berjalan di balik bidang jiwa, tidak mungkin selamat melalui transformasi jiwa itu sendiri, karena manusia tidak bisa menyerahkan kepada Tuhan suatu pemberian tanpa menghormati Kemulian-Nya dan tidak merefleksikan KeindahanNya. Kesucian yang merupakan Kehadiran Ilahi itu sendiri mentransformasikan jiwa dan melimpahkan atasnya keindahan, kekuatan dan kecerdasan, tetapi pada saat itu dan hanya saat itu, ia benar-benar mengambil pemberian tersebut sepanjang untuk membuka pintu ke dalam ruangan batin dari Kesucian itu sendiri, yang di dalamnya orang menerima gnosis yang menyatu dan memancar, melelehkan semua yang lain dan keterpisahan. Untuk meremehkan signifikansi kebajikan atas nama Identitas Tertinggi adalah hasil dari kelalaian atau *avidya* sebagai bentuk-bentuk penolakan pada tingkat mereka sendiri atas nama yang tak berbentuk itu, seolah-olah orang bisa mengesampingkan apa yang tidak dimilikinya atau yang berada di baliknya, dimana orang bahkan tidak ditempatkan.

Anggapan pengetahuan yang direalisasikan dengan kebajikan spiritual menunjukkan seberapa jauh menghilangkan pengetahuan itu, adalah dari genggaman mental secara murni terhadap konsep dan kebijaksanaan yang diadakan padanya. Perbedaan itu bisa dilihat juga dalam nexus organik dan tak terasingkan yang berada di antara pengetahuan sebagaimana yang difahami di sini dan cinta yang berlawanan dengan pengetahuan mental secara murni yang

bisa dan kenyataannya ada tanpa hubungan dengan cinta atau sifat-sifat orang yang memegang pengetahuan seperti itu, sejauh masalah cinta diperhatikan. Dalam pencapaian pengetahuan suci itu, tidak bisa kecuali, menghadirkan unsur cinta karena tujuan dari pengetahuan itu adalah kesatuan dan ia mencakup seluruh keberadaan manusia, termasuk kekuatan cinta di dalam jiwa manusia. Walaupun jalan cinta dan pengetahuan berbeda tandanya, gnostik, *jnani* atau *'arif bi 'Llâh*, tak dapat dipisahkan dari apa yang diimplikasikan cinta, walaupun jalannya tidak membatasi dengan sendirinya terhadap dualitas Aku-kamu, dengan mana jalan spiritual didasarkan secara murni atas cinta dan *bhakti* itu diperhatikan. Mistisisme Kristen bagi sebagian besar adalah mistisisme cinta,[13] tetapi di dalam tradisi Kristen sebagaimana di tempat lain, perspektif gnostik dimana ia berada secara pasti tidak dapat dipisahkan dari dimensi cinta, sebagaimana yang bisa dilihat dalam kasus Dionysius atau Eckhart.

Lebih lanjut, dalam tradisi yang spiritualitasnya secara menyeluruh gnostik seperti Islam, unsur cinta secara konstan hadir, sebagaimana terdapat dalam karya Ibn 'Arabi atau Rumi. Unsur cinta kenyataannya hadir bahkan dalam perspektif sapiensial suatu tradisi seperti Hinduisme, dimana jalan pengetahuan dilukiskan lebih jelas dan dipisahkan dari cinta. Ia seharusnya tidak pernah dilupakan, bahwa guru tertinggi gnosis Hindu, Sankara, yang menjadi bapak dari ajaran Advaita Vedanta yang hanya *Âtman* yang sepenuhnya nyata, semua yang lain adalah *mâyâ* diterobos oleh cahaya pengetahuan dan penjelasan, mengarang hymne suci kepada Siwa.

Sebagaimana dalam Islam, seorang Ibn 'Arabi yang merumuskan doktrin tentang Kesatuan Transendensi Wujud (*wa<u>h</u>dat al-wujûd*), mengarang karyanya didasarkan atas bahasa cinta yang diserap dengan apa yang didengarkan oleh hasrat melalui kekuatan pencinta terhadap Yang Dicinta, sebagaimana dapat dilihat dalam karyanya *Tarjumân al-asywâq (The Interpreter of Desires)*. Selanjutnya ia menegaskannya, setelah pencapaian keadaan realisasi tertinggi, "Raja tetap sebagai Raja dan pelayan tetap pelayan."[14] Kutub penyatuan, yang dihubungkan dengan realisasi Yang Esa melalui pengetahuan dan kebajikan, berdasarkan perjalanan melalui pintu gerbang peluruhan dan peniadaan, tidak mencabut kutub lain yang didasarkan atas hubungan atas pencinta dan Tercinta atau pelayan dan Raja, menurut ungkapan Ibn 'Arabi. Hanya melalui pengetahuan yang direalisasikan, orang bisa mencapai kebenaran

ini dan merasakan pengalaman yang sebenarnya tentang Yang Esa, sementara mengizinkan pelayan memiliki kesadaran akan ketiadaannya sendiri dalam cahaya Yang Esa.[15] Hanya gnosis yang memungkinkan pencapaian pengetahuan suci itu, walaupun pengetahuan murni tak dapat dipisahkan dari cinta seperti matahari itu sendiri yang sinarnya sekaligus merupakan cahaya dan panas, Matahari yang mengiluminasi maupun menghidupkan. Tidak ada penyamarataan, antara pengetahuan tentang Realitas Puncak yang gnostiknya berbicara dan monisme filosofis, yang akan mereduksi Yang Esa menjadi konsep mental secara logis berhadapan dengan dualitas Aku-kamu dan semua pembedaan prinsipal yang dibicarakan *scientia sacra*, seperti halnya tidak ada penyamarataan yang umum antara realisasi Kebenaran dan diskursus mental berkenaan dengannya.

Penyatuan antara pengetahuan dan cinta dan pembedaan antara pengetahuan teoritis bahkan tentang suatu ciri tradisional dan pengetahuan direalisasikan dalam Sufisme dengan cara di mana guru-guru seperti Rumi, 'Attar atau Najm al-Din Razi,[16] berbicara tentang pengetahuan atau "intelek" (*'aql*) dan cinta (*'isyq*). Pada penglihatan pertama kali nampak, bahwa mereka secara sederhana menjelaskan tentang jalan cinta, yang perhatiannya adalah dengan semacam mistisisme yang didasarkan atas cinta sampai kita menghayati sebuah bait sajak dari *Mathnawi* seperti,

> *Kita bukanlah wujud eksistensi yang memperlihatkan;*
> *Engkau adalah Wujud dari Yang Absolut; wujud kita yang sebenarnya.*[17]

Kemudian kita merealisasikan bahwa ketika Sufi itu melepaskan "pengetahuan" atas nama "cinta," mereka mencoba untuk mengenali kepentingan yang krusial realisasi dan kekurangan ukuran umum antara pengetahuan teoritis dan realisasi. Bagi mereka ada tahap pengetahuan teoritis, cinta, dan kemudian ada pengetahuan yang direalisasikan yang termasuk unsur cinta, yang mereka sebut *'isyq* atau cinta itu sendiri, agar dapat membedakannya dari pengetahuan teoritis atau *'aql*. Perspektif mereka, dengan demikian, jauh dari pertentangan dengan pengetahuan tertinggi, yang didasarkan atas pengetahuan itu, ketika ia telah diaktualisasikan dan diserap totalitas wujud manusia. Penyatuan menyeluruh antara pengetahuan tradisional dari teoritis, tetapi dalam pengertian positif teori sebagai

theoria atau pandangan (*vision*), dan pengetahuan yang direalisasikan, yang disebut oleh Sufi dalam ajaran itu sebagai *isyq* digambarkan oleh Hafiz dalam satu sajak tunggal,

> Pemilik Intelek (*'aqilan*) adalah titik yang sangat penting dari batas eksistensi, .
> Tetapi cinta (*'isyq*) mengetahui bahwa ia berjalan di dalam lingkaran yang mengagumkan ini.[18]

Pengetahuan tradisional, bahkan yang bersifat teoritis, berhubungan dengan pusat eksistensi dan tidak dengan titik periferal, kecuali hanya realisasi pengetahuan yang sadar akan relatifitas setiap konseptualisasi dan formulasi mental *vis-a-vis* Yang Absolut dan dari kekaguman yang bukan diakibatkan kelalaian tetapi dari kekaguman di depan Realitas Ilahi. Karena kekaguman inilah, yang tak satu pun melainkan Nabi Islam mengacu ketika ia berdoa, "Ya Tuhan, tambahlah kami "kekaguman" pada Mu.[19]

Pengetahuan suci juga tidak bertentangan dengan aksi tetapi mempersatukannya pada tingkat yang paling tinggi, sebagaimana ia meliputi dimensi cinta. Sekarang ini kontempelasi sering dianggap bertentangan dengan aksi. Dalam dunia modern, dimana kontempelasi hampir sepenuhnya dikorbankan bagi kehidupan, yang secara totalitas merupakan aksi luar, sering perlu ditekankan kebebasan dan bahkan pertentangan kontempelasi *vis-a-vis* aksi, yang sekarang ini difahami. Sementara itu tidak ada kontradiksi fitrian antara mereka. Bentuk yang tertinggi dari aksi adalah seruan terhadap Nama Ilahi yang disatukan dengan doa dalam hati, yang membutuhkan partisipasi sempurna kemauan manusia dan konsentrasi fikiran dan yang memungkinkan manusia melaksanakan kemungkin aksi yang paling sempurna dan kuat, aksi yang pelaku utamanya adalah Tuhan Sendiri.[20] Tetapi aksi ini juga merupakan sumber pengetahuan dan tak dapat dipisahkan dari kontempelasi.[21] Pada tingkat yang paling tinggi, dengan demikian, pengetahuan dan aksi bertemu ketika pada tingkat aksi itu sendiri, aliran gnostik dan kontempelatif sering telah menciptakan karya aksi yang luar biasa, bertahap dari penulisan bervolume-volume karya tulis sampai dengan konstruksi karya seni yang besar, dan bukan untuk membicarakan pendirian institusi dunia sosial dan politik. Prototipe perkawinan antara pengetahuan dan aksi ini tentu saja harus didapatkan dalam manifestasi penuh dari Logos yang merupakan nabi besar

dan *avatâr* yang memiliki pengetahuan sempurna, totalitas dan mentransformasikan kehidupan seluruh manusia. Jalan untuk aksi, atau apa yang dinamakan oleh Hindu sebagai *karma yoga*, tak dapat mencakup pengetahuan ini, karena yang lebih kecil tak akan pernah dapat memahami yang lebih besar. Tetapi selama pengetahuan itu merupakan alat paling tinggi pencapaian spiritual, ia mencakup jalan aksi sebagaimana dilakukan dalam cinta dan pembebasan manusia dari pembatasan, baik aksi yang bersesuaian maupun reaksi dan dualitas berkenaan dengan cinta yang difahami sebagai sentimen, sementara mempersatukan atas dirinya sendiri semua hal positif dalam kekuatan, baik cinta maupun aksi seperti juga pengetahuan, termasuk teomorfik ini yang disebut manusia.

Setelah membahas struktur dan kandungan pengetahuan suci dalam hubungannya dengan totalitas keadaan manusia, perlu diuraikan secara singkat tentang cara bagaimana pengetahuan ini dicapai, walaupun pembahasan yang luas pada materi ini dibutuhkan studi ekstensif yang terpisah. Bagaimana orang dapat memperoleh akses terhadap pengetahuan yang menyucikan dan membebaskan itu? Berdasarkan itu semua telah dikatakan, sebegitu jauh, tanggapan kita yang sudah jelas akan menerobos tradisi. Tetapi jawaban ini, walaupun perlu, tidaklah mencukupi dengan sendirinya, selama pengetahuan suci berhubungan dengan masalah berbagai sifat esoterik yang bahkan dalam kontek tradisional, tak dapat diajarkan pada setiap orang dan bahkan dapat merusak jika dipindahkan pada seseorang yang tidak disiapkan untuk menerimanya. Lebih dari itu, pengetahuan ini tak pernah bisa dipisahkan dari etika. Kualifikasi moral seseorang yang diajarkan harus menjadi pertimbangan, dalam kontrasnya yang sempurna terhadap situasi dunia modern, dimana transmisi pengetahuan telah terpisah dari pertimbangan kualifikasi moral penerima pengetahuan yang demikian. Pandangan tradisional sepenuhnya berbeda, tidak hanya sejauh dimensi batinnya, tetapi bagi segala macam dan bentuk pengetahuan. Orang bisa melihat bahkan dalam bidang pengajaran seni dan kerajinan dimana latihan bagi murid adalah bersifat etik dan sekaligus juga teknis. Tak seorang pun dapat diajar pengetahuan yang dihubungkan dengan kerajinan tertentu, tanpa memiliki kualifikasi moral yang diperlukan dan juga dilatih untuk mempraktekkan kebajikan etik tertentu seirama dengan model yang dihubungkan dengan kerajinan itu sendiri. Jika pengajaran teknik kerajinan didasarkan atas kualifikasi moral mu-

rid yang cocok diajar oleh ahli tukang yang menganggapnya sesuai, seberapa jauh lagi kebenaran yang pada puncaknya merupakan ciri-ciri Ilahi dan yang tidak dengan tegas membicarakan yang tidak dibutuhkan orang seperti yang ia inginkan? Juga, untuk mengajarkan jenis pengetahuan ini secara efektif dibutuhkan aktualisasi potensi dan energi dalam diri manusia, yang mana orang awam tidak memiliki akses, dan hanya bisa dicapai bila, dengan pertolongan kunci tertentu, pintu ke dalam jiwa, tempat yang tersembunyi, dan tingkat yang lebih tinggi dari wujud dan kesadaran itu dibukakan.

Semua dan banyak yang lain dari pertimbangan ini, yang juga terhadap sifat segala sesuatu, telah membawa ke kepentingan, di dalam tradisi yang memiliki kemungkinan untuk menawarkan jalan untuk mencapai pengetahuan suci, dalam menghubungkan jalan-jalan itu melalui seseorang, pesan, dan organisasi dari ciri-ciri esoterik dan sifat inisiatif. Ada kebutuhan untuk latihan spiritual, sehingga guru yang mengetahui dan yang dapat mengajar yang lain, guru yang telah mendaki jalan yang berbahaya pada gunung kosmis sampai puncaknya dan yang dapat mengajar yang lain untuk melakukan hal yang sama. Ada kebutuhan yang sangat penting untuk kekuatan istimewa atau suci yang tidak dapat kecuali datang dari sumber tradisi tersebut dan yang dapat tetap valid hanya jika ada keteraturan transmisi atau akses terhadap sumber tradisi itu.[22] Ada kebutuhan untuk memelihara dan melindungi pengajaran yang tak dapat diajarkan pada setiap orang dan yang, sebagaimana telah disebutkan, bisa merugikan bagi mereka yang tidak kualified untuk menerimanya. Ada juga kebutuhan untuk mencegah pengetahuan semacam ini dari menjadi profan. Semua pertimbangan ini telah diwajibkan di dalam tradisi, termasuk periode historis, ketika kondisi kosmis telah memaksakan pemisahan pandangan eksoterik dan isoterik,[23] ciptaan di dalamnya sendiri organisasi pemrakarsa yang sesuai, berarti transmisi, pengajaran dan semacamnya yang masih bisa diamati oleh orang di banyak belahan dunia, misalnya Zen di Jepang dan Sufisme Maroko.

Dalam waktu-waktu normal, kenyataannya, pengetahuan suci jarang diuraikan dalam buku-buku dan jika saja dilakukan, ia muncul dalam bentuk yang mengundang komentar lisan tradisional untuk membuka acuan yang sebenarnya.[24] Sebagaimana Plato sendiri sebagai guru gnosis mengatakan, sesuatu yang serius tidak harus didapatkan dalam buku. Pengetahuan suci tetap bertahan hidup,

bukan karena adanya manuskrip yang dipelihara oleh guru-guru dalam perpustakaan yang di simpan dengan baik. Tetapi karena dalam setiap dunia tradisional yang mana pengetahuan demikian ini hidup, di dalamnya Logos masih mengiluminasikan fikiran dan kenyataannya keberadaan bangsa tertentu yang lebih luas memiliki hati dan jiwanya untuk agama yang berada di jantung dunia tradisional ini. Realisasi pengetahuan suci tidak bisa kecuali selaras dengan praktek yang didisiplinkan dan disembunyikan untuk melindungi, baik pengetahuan itu maupun mereka yang tidak siap menerimanya, mungkin menjadi rusak olehnya, sebagaimana anak kecil bisa menderita karena mengkonsumsi makanan yang merupakan diet teratur bagi orang dewasa.

Realisasi pengetahuan suci, dengan demikian, telah selalu terikat dengan kemungkinan-kemungkinan yang diadakan oleh tradisi. Dengan jelas, dengan demikian, bilamana pengetahuan suci dipakai secara serius baik dalam esensinya maupun sebagaimana telah muncul dalam sejarah manusia, tak dapat dipisahkan dari wahyu, agama, tradisi, dan ortodoksi. Kelompok guru-guru palsu yang berkeliaran di bumi sekarang ini, tak dapat menciptakan tanaman yang akarnya telah mengeras untuk merekah, tanpa mempedulikan seberapa banyak kata yang indah atau gagasan yang mereka usahakan, untuk menarik kekayaan yang tak habis-habisnya tentang kebijaksanaan yang didapatkan, baik di Timur maupun Barat. Kemungkinan ini pada intelek manusia, yang harus diaktualisasikan agar orang dapat memperoleh pengetahuan suci secara nyata dan permanen, tak dapat diaktualisasikan dengan selamat oleh Intelek, Logos, dan manifestasi objektif dari Logos yang meliputi berbagai agama. Seseorang yang mengklaim untuk menunjukkan fungsi ini bagi dirinya dan bebas dari tradisi yang hidup, sebenarnya sedang mengklaim yang menjadi dirinya sendiri adalah Logos atau manifestasi dari Logos yang, dengan apa yang diamati dalam gambaran yang sedang berlaku, adalah sama absurdnya dengan klaim seperti yang bersinar tanpa memiliki cahaya atau guruh yang pasti menyertainya. Dalam beberapa hal, sebuah pohon akan diadili oleh buah yang ia hasilkan. *Scientia sacra* yang telah lahir dari tradisi dan merupakan buah dari realisasi yang ditanamkan dengan aroma kecantikan dan berjubahkan bentuk-bentuk keindahan surgawi yang berbeda secara total dengan esoterisme yang congkak dan akultisme yang garang dewasa ini, yang bahkan jika memiliki sedikit penge-

tahuan tradisional yang diambil dari pelbagai sumber, ditandai oleh kekurangan tunggal dari kemurnian dan keindahan itu yang bebas dan yang tak dapat dipisahkan dari ungkapan autentik Spirit.

Fakta bahwa pengetahuan suci itu bagi segelintir orang tidak berarti, baik bahwa keberadaan manusia yang lain itu dirampas kebebasannya dalam pengertian keagamaan atau bahwa signifikansi dan acuan pengetahuan ini, adalah karena terbatas bagi beberapa orang. Semua tradisi didasarkan atas cara hidup dan mati, yang bagi setiap orang yang terikat oleh tradisi itu dan cara yang memungkinkannya untuk mengembangkan kehidupan, yang membawa kebahagiaan di akherat atau kutukannya, keadaan surgawi atau neraka. Jalan amal atau cinta bisa dimiliki oleh semua orang. Dalam berbagai agama dengan Hukum Ilahi seperti Islam, Hukum ini atau *Syari'ah* harus diketahui, tak terkecuali dan harus diikuti oleh setiap orang dengan akal sehatnya dari ahli gnostik dan orang bijak seperti Junayd dan Hallaj, sampai petani yang sederhana di ladang atau tukang sepatu di pasar. Keadilan Ilahi karena itu tidak ditolak atau dinegasikan, jika jalan sapensial masih diperuntukkan bagi elit intelektual, karena ada jalan lain bagi mereka yang sifatnya tidak diberikan kepada apa yang diperlukan oleh jalan pengetahuan.[25]

Tidaklah berarti bahwa pengetahuan suci itu terbatas, karena hanya beberapa orang saja yang dapat mengikuti panggilannya. Ada, kenyataannya kebenaran untuk semua pengetahuan, bahkan pada jenis profan. Berapa banyak fisikawan yang ada di dunia ini dan berapa banyak orang yang dapat memahami apa yang terjadi pada ambang batas fisika hari ini? Sementara pengaruh dari apa yang diteorikan dan temukan, telah mempunyai pengaruh yang luas atas kehidupan di planet ini. Pada tahun 1920-an dan 30-an, ketika orang dapat menempatkan secara praktis semua fisikawan yang sedang mengerjakan penemuan baru pada bidang fisika ke dalam satu auditorium atau gedung kuliah yang besar, teori-teori dan teknik baru dirancang yang segera menggoncangkan dunia, keduanya secara figuratif dan literal. Dalam masalah pengetahuan suci hubungan antara pengaruh pengetahuan dari beberapa orang dan kehidupan umum, bahkan telah selalu menjadi lebih besar untuk banyak alasan, bukan yang paling sedikit pengaruhnya dinana fisika modern tidak berhubungan dengan etika, sementara pengetahuan suci telah selalu berhubungan dengan dasar-dasar etika agama

dimana bentuk tertentu dari masalah sapiensi telah berkembang. Esoterisme dalam setiap tradisi telah menjadi dimensi esoteris dalam masalah tradisi, tidak dalam sesuatu yang lain. Itulah mengapa hubungan bijaksanawan Tao dengan kehidupan masyarakat China secara keseluruhan, atau Clement di Aleksandria dengan komunitas Kristen atau Sufi dengan kaum gnostik, seperti Syaikh Abu'l-Hasan al Syadhili dengan dunia Islam adalah jauh lebih mendalam dan pengaruh mereka jauh lebih luas dan bertahan lama, daripada hubungan ilmuwan kontemporer *vis-a-vis* masyarakat modern. Orang tidak butuh penjelasan filosof modern, yang pengaruhnya atas dunia mereka telah tereduksi secara praktis menjadi nihil, jika mereka tidak menjadi penganjur ideologi pseudoreligius seperti Marxisme, yang berusaha mengganti agama itu sendiri. Dalam masalah terakhir ini, kita tidak berhubungan dengan sains atau filsafat dalam pengertian biasa, tetapi dengan ideologi massa yang menyeru mereka secara popular, mengabaikan mereka dari sifat "intelektual" secara tegas atau berhubungan dengan bidang pengetahuan sendiri.

Dalam beberapa hal, ekspansi yang terbatas secara kuantitatif wilayah pengetahuan suci dan kenyataan bahwa pendukungnya telah selalu menjadi sedikit, tidak sama sekali mengimplikasikan suatu batas atas pengaruhnya di dunia secara menyeluruh. Sebuah lampu dapat menyinari tempat yang luas di sekitarnya. Dengan cara yang sama keberadaan pengetahuan suci memberikan, tidak hanya kemungkinan pembebasan secara total dan penyerahan bagi mereka yang mampu mengikuti permintaannya dan melanjutkan jalan sapiensial, tetapi juga menyediakan kunci-kunci tertentu dan jawaban yang dibutuhkan oleh suatu kolektivitas keagamaan, agar dapat memelihara keseimbangannya. Pengetahuan semacam ini, memfasilitasi penyediaan dorongan intelektual tertentu dan menopang keimanan, dan karena itu bahkan membantu mereka yang tidak dapat memperhatikan panggilan secara langsung untuk hidup dalam dunia yang religius, yang dilindungi dari keraguan mental dan skeptivisme, yang akhirnya melawan keimanan itu sendiri. Pengetahuan itu sendiri dapat ikut serta dalam fikiran secara total dan memungkinkan nalar dipadukan dengan keimanan daripada otak dan kekuatan rasionalnya, yang menjadikan rendah hati terhadap rasionalisme yang tak puas-puasnya melahap, seperti asam membakar jaringan hidup dunia manusia dan alam. Pengalaman pahit dunia modern merupakan bukti kategoris, jika bukti ini diperlukan,

tentang apa yang terjadi di dunia, dimana pengetahuan jenis ini begitu mundur dengan maksud menjadikan secara praktis dapat dimasuki atau dicapai dalam beberapa hal. Padahal peristiwa periferal seperti ini tidak lama mempunyai peran untuk memainkan baik apa yang disebut dengan kehidupan intelektual atau bahkan kehidupan religius dalam komunitas.

Tetapi marilah kita kembali pada masalah realisasi pengetahuan suci itu sendiri. Tujuan pengetahuan itu sendiri adalah Realitas Tertinggi, Subtansi yang berada di atas semua aksiden, Esensi yang berada di atas semua bentuk. Sejak manusia hidup dalam dunia bentuk, bagaimanapun juga, bahkan bagi jalan sapiensi, yang mencari Realitas Tertinggi, bentuk merupakan signifikansi yang besar dan sebagaimana telah disebutkan, kenyataannya hanya perspektif sapiensial yang dapat memberikan kunci yang berarti pada bentuk dan simbol. Pecinta Tuhan bisa mengklaim acuh terhadap bentuk dalam keadaan mabuk spiritual, tetapi gnostik yang tujuannya adalah mengetahui, tidak dapat kecuali, memperbaiki ke dalam makna dan bentuk agar dapat berjalan di baliknya. Itulah mengapa metafisika seni suci dalam berbagai tradisi sebagaimana diterangkan Plato, Plotinus, Dyoniseus, Shih-Tao, dan sebagainya, semuanya termasuk perspektif sapiensial tradisi mereka. Secara metafisik dijelaskan, pemahaman bentuk merupakan aspek perjalanan intelektual gnostik terhadap yang tak berbentuk, sementara itu secara inisiatif dan operatif bentuk juga memainkan peran sangat penting sebagai pendorong perjalanan ini. Apakah ia sebagai simbol tertentu yang disucikan oleh tradisi yang terhadapnya gnostik yang diperbincangkan tersebut, termasuk karya seni suci yang khas atau gambaran alami seperti gunung, pohon, atau danau dengan yang ia "identifikasi" sendiri, bentuk memainkan peranan sentral dalam kehidupan mereka yang telah menyanyikan dengan sangat fasih dan kuat, terhadap yang tidak berbentuk itu. Sri Ramana Maharsi yang bertanya secara sederhana, "Siapakah Aku?" dalam sikap *jnani* yang paling langsung, "mengidentifikasi" dirinya sendiri dengan gunung suci Arunachala,[26] sementara Ibn 'Arabi menulis salah satu karya terbesar gnosis, melihat paras cantik wanita muda Persia yang sedang mengelilingi Ka'bah.[27] Guru-guru bijak itu telah mencapai pantai lain, pantai tanpa bentuk, melakukan di atas sayap bentuk dari sifat apa saja yang mungkin dimiliki oleh oleh bentuk-bentuk itu. Mereka juga merupakan tipe manusia spiritual yang paling sensitif terhadap

bentuk dan mencipta karya yang sangat indah dalam penjelasan pengetahuan dari yang tanpa bentuk itu, seolah-olah mereka ingin mendemonstrasikan dalam wujud mereka sendiri di dunia tentang prinsip-prinsip metafisikanya, bahwa keindahan atau kecantikan merupakan peragaan dari Yang Benar.

Bentuk dasar yang membawa gnostik ke pantai, di balik semua bentuk, tentu saja teofani pusat di jantung wahyu yang menggambarkan doa di kedalaman batin dan makna universal. Aspirator pengetahuan suci berdoa seperti semua manusia yang sadar akan panggilan kemanusiannya. Tetapi juga menunjukkkan intisari doa yang merupakan doa di dalam hati, seruan dari Nama Ilahi dengan teknik kontempelasi dan meditasi yang sesuai. Walaupun ada banyak jalan lain tentu saja realisasi spiritual yang berdasarkan bentuk yang berbeda sebagai image dan simbol, meditasi atas nama Ilahi sebagaimana terdapat dalam doa di jantung Ortodoksi, *Nimbutsu* dalam Budhisme, *japa yoga* dalam Hinduisme atau, *dhikr* dalam Sufi memberikan, dalam periode siklus kosmik, jalan utama realisasi spiritual dan makna yang dapat diakses untuk mencapai pengetahuan suci dan menyucikan.[28] Intisatri doa yang merupakan doa kaum gnostik kenyatanannya tidaklah merupakan doa manusia kepada Tuhan. Lebih dari itu, Tuhan Sendiri "berdoa" dalam manusia. Seruan Nama Ilahi tidak oleh manusia sebagai manusia, tetapi oleh Tuhan yang menyerukan Nama-Nya sendiri dalam candi jiwa yang dimurnikan dan makhluk teomorfisnya. Dengan cara yang sama pengetahuan suci tentang Tuhan tidak dicapai oleh orang sepeti itu. Lebih dari itu, manusia mengenal Tuhan melalui Tuhan, ia adalah yang mengetahui (gnostik) oleh dan melalui Ilahi dan tidak terhadap Ilahi (*al-'arif bi'Llâh* dalam Islam).[29]

Misteri besar aspek operatif jalan pengetahuan, sebagaimana semua spiritualitas, kenyataannya, merupakan kekuatan bentuk suci untuk memungkinkan dan membantu manusia mencapai sesuatu yang tak berbentuk, dan misteri ini dimanapun sekarang lebih dimanifestasikan secara langsung dan kuat daripada dalam hal bentuk suci tertinggi, yakni Nama Ilahi sebagaimana dimanifestasikan melalui wahyu dalam kesucian yang khas, atau kadang-kadang bahasa liturgis. Di sini sistem bunyi atau *mantra* dan kombinasi kesatuan huruf dalam pasangan bentuk-bentuk visual dan penghasil bentuk yang, sementara termasuk aspek eksternal mereka terhadap dunia keserbaragaman dan bentuk, berisi kehadiran yang mentransfor-

masikan wujud manusia dan memiliki kekuatan yang membawa manusia di belakang tatanan formal. Dalam satu pengertian orang boleh mengatakan, bahwa dalam Nama yang Penuh Berkah, Tuhan mengaruniakan, di tengah-tengah gelombang lautan bentuk, perahu yang memungkinkan manusia mengarungi lautan semua bentuk dan semua yang menjadi. Esensi yang tak berbentuk "menjadi" bentuk agar bentuk "menjadi" Esensi yang tak berbentuk. Gnostik mencari yang tak berbentuk, tetapi pintu gerbang pengikut Kerajaan Yang Tak Terbatas tak berbentuk, merupakan bentuk suci di hati orang yang di dalamnya tinggal intisari doa yang dikumpulkan dengan seruan Nama Ilahi dalam *setting* liturgi dan tradisi yang sesuai.[30] Nama itu berarti baik terhadap pengetahuan maupun pengetahuan itu sendiri; ia merupakan pintu gerbang yang membuka menuju tempat tinggal Kebenaran dalam pengertian puncaknya dan Ke-benaran itu sendiri. Melalui misteri batin penyatuan Nama dan Yang Dinamai itu, Tuhan dan Nama-Nama yang Diberkati, pencapaian bentuk suci merupakan pencapaian sesuatu yang tak berbentuk, karena untuk hidup selalu atas Nama Ilahi adalah hidup atas nama Tuhan dan untuk melihat segala sesuatu di dalam-Nya, sebagaimana mereka sebenarnya berada. Bentuk suci, terutama Nama Ilahi, dengan demikian tidak hanya dorongan bagi pencari pengetahuan suci, tetapi juga sebagai tujuannya. Wujud langsung menunjukkan "bentuk Yang Tak Berbentuk," ia tidak hanya tempat tinggal di balik bentuk tetapi dengan sendirinya dalam batin yang tak terbatas, di belakang, di sini dan sekarang. Di dalamnya gnostik menemukan kembali tempat tinggal asalnya, yang terhadapnya semua makhluk mengembara dalam perjalanan kosmisnya yang jauh, tetapi hanya manusia yang merealisasikan wujudnya yang mencapai, bahkan dalam kehidupan ini, sementara hidup di tengah-tengah orang di dunia.

Tepatnya karena kesadaran awal di rumahnya, orang yang di dalamnya api pengetahuan suci telah membakar dan di dalamnya pencarian dan usaha pengetahuan tentang kesucian menjadi perhatian utama, telah menjadi asing di dunia ini. Ia adalah orang yang selamanya terasing di bumi ini, dimanapun merupakan Pusat yang menggambarkan tanah kelahiran asalnya. Tema orang asing atau yang terasing, berjalan seperti benang emas yang menembus sastra gnostik dan sapiensial dari semua tradisi.[31] Sebagai mana dalam Karya Hermetik *Poimandres* atau Avicennan *Hayy Ibn Yaqzan*, yang

mahir dalam masalah pengetahuan berjumpa dengan wujud yang bercahaya, Intelek, yang menariknya kembali pada asalnya sendiri dan mengingatkannya pada kerenggangannya dalam dunia yang bukan miliknya sendiri, di dalamnya ia tidak dapat kecuali menjadi orang asing dan terasing.[32] Dengan demikian ia harus mencari sumber kehidupan, dimana dalam persoalan ini ia dibimbing oleh tokoh yang dalam esoterisme Islam, disebut Khidr, penunjuk jalan spiritual, wakil dan simbol dari fungsi Eliatik [33] yang tidak dapat kecuali selalu hadir. Setelah minum air keabadian, yang juga merupakan Pengetahuan Ilahi, orang memperoleh kembali kesadaran awalnya dan tempat tinggalnya yang premordial. Pengembaraannya berhenti dan ia tiba setelah perjalanan kosmiknya yang panjang'dalam rumah itu," dimana sebenarnya dirinya tidak pernah pergi. Tanah kelahiran kaum gnostik selamanya merupakan negeri spiritualnya, yang hadir dimana-mana di segala tempat, daratan yang tentangnya Rumi mengatakan,

Tempat tinggal bukanlah Mesir, Iraq atau Syria,
Tempat tinggal adalah tempat yang tidak punya nama.[34]

Bagi manusia yang merasa terasing di dunia ini, sudah merupakan tanda kebangunan spiritual. Untuk lari dari penjara keterbatasan, yang mana bumi ini dibandingkan dengan luasnya dunia spiritual yang tak Terbatas dan akhirnya Ilahi Yang Tak Terbatas, dibebaskan melalui pengetahuan suci.

Tema keterasingan manusia kontempelatif dan spiritual di dunia ini dielaborasi dalam kombinasi dengan tema Barat dan Timur dalam uraian yang terkenal *Qissat al-ghurbat al ghorbiyyah (The story of the Occidental Exile)*[35] oleh Suhrawardi, pendiri ajaran Iluminasi (*al-isyraq*) dalam Islam. Dalam narasi inisiatif yang ternama ini, pahlawan, dan juga gnostik, datang dari Yaman, tanah yang terpandang dengan implikasi Timur dan tempat terbitnya matahari atau sinar yang juga merupakan wujud.[36] Tetapi ia terpenjara di neraka Qayrawan di ujung barat dunia Islam, di dunia tenggelamnya matahari dan juga bayang-bayangnya. Hanya ketika simpati, seekor burung yang melambangkan wahyu, membawakan berita ayahnya, raja Yaman, pahlawan ini dibangunkan menuju panggilannya dan ia berhasil melalui sejumlah resiko dalam mendapatkan tempat tinggal asalnya.

Kisah "Keterasingan Barat" adalah kontempelasi yang terpenja-

ra dalam dunia yang terbatas oleh indra dan bentuk fisik. Jiwa manusia dan intelek yang bercahaya di pusat wujudnya datang dari Timur dan semesta, yakni, datang dari dunia spiritual.[37] Dalam pengertian ini semua manusia adalah Timur, hanya gnostik yang sadar akan asal Timurnya, dengan demikian tetap dalam keterasingan dalam dunia yang bukan miliknya sendiri, dunia Barat yang melambangkan kegelapan eksistensi material dalam aspek kebodohannya dan bukan simbol. Nabi Islam telah bersabda, "Dunia adalah penjara bagi orang yang beriman dan syurga orang kafir.[38] Interpretasi sapiensial dari *hadits* yang terkenal ini adalah, bahwa orang yang memiliki intuisi intelektual memungkinkannya mempunyai visi realitas supernal, tidak dapat kecuali terasing dalam dunia yang mencirikan kondensasi, koagulasi, keterpisahan material dan sebagian besar ilusi. Baginya, pengetahuan berarti perjalanan dari dunia ini menuju tempat tinggal, yang menghubungkan ke realitas batinnya, yang merupakan rumahnya, dan sarana untuk melihat dunia ini tidak sebagai hijab tetapi sebagai teofani, tidak sebagai kebodohan tetapi sebagai transparansi. Apakah gnostik membicarakan perjalanan ke Realitas di belakang atau hidup dalam Realitas di sini dan sekarang, tidak mengubah signifikansi keberadaan manusia spiritual dalam keterasingannya di dunia ini, bagi manusia yang demikian ini berada dalam keterasingan, selama ia sebaga "apa" dan dunia sebagai "dunia apa." Sekarang, melalui pengetahuan ia dapat melakukan perjalanan di balik kosmos menuju Realitas Metakosmik dalam cahaya, yang tidak ada sesuatu pun memiliki eksistensi terpisah, atau ia dapat merealisasikannya di sini dan sekarang, bahwa dunia ini sebagai keterpisahan dan hijab, bahkan tidak lagi memiliki realitas yang independen dan pengalaman tentang dunia sebagai penjara dengan sendirinya merupakan akibat dari pengabaian dan atribut yang salah. Baik dalam hal realisasi kesucian maupun pengetahuan prinsip membebaskan, manusia dari kungkungan keterbatasan yang mencirikan eksistensi teristeral manusia dan menjadikannya terasing, hilang dari tempat tinggalnya yang asli dan dirinya yang sejati.

Perjalanan menuju spiritual Timur bagi orang yang menuntut kesucian dan pengetahuan merupakan perjalanan ke Pohon Kehidupan, pohon yang buahnya mengeluarkan pengetahuan unitif bagi manusia, darinya ia menjadi terampas atas rasa buah itu dari Pohon Kebajikan dan Kejahatan atau pengetahuan yang terpisah.

Itulah mengapa Lurian Kabbala mengidentifikasikan Timur dengan Pohon Kehidupan itu sendiri.[39] Untuk merasakan buah dari pohon itu, yang mana kejatuhan manusia telah dilupakan sebagai akibat dari sejumlah penurunan dari kesempurnaan premordial yang menandai asalnya, mengalami pengetahuan itu yang merupakan "pengetahuan yang dirasakan," *sapientia* (secara literal dari akar kata Latin yang berarti "merasakan"), hikmah *dhawqiyyah* ("pengetahu-an yang dirasakan" bagi bijaksanawan Muslim seperti Suhrawardi. Untuk melakukan perjalanan ke Timur ini, harus kembali ke Yang Asal, Timur dalam pengertian metafisik, tak lain daripada Yang Asal. [40]

Lebih dari itu, pengetahuan tentang Timur ini adalah pengetahuan Timur sendiri, yakni, pengetahuan yang didasarkan atas fungsi sakramental Intelek dan kekuatan iluminasinya. Untuk mencapai pengetahuan yang demikian harus mendapatkan keyakinan, selamat dari keraguan yang menyebabkan penyimpangan fikiran dan menghancurkan kedamaian batin. Pengetahuan suci didasarkan atas dan peran keyakinan, karena ia tidak didasarkan atas dugaan atau konsep mental tetapi melibatkan semua keberadaan wujud manusia. Bahkan ketika pengetahuan demikian muncul sebagai teori, tidak dalam pengertian modern tentang teori, tetapi dalam pengertian etimologi sebagai visi. Ia mengenakan dirinya dengan kecerahan yang tersembunyi atas pikiran orang yang telah dianugerahi kemungkinan penglihatan demikian melalui intuisi intelektual. Kemudian sebagai proses realisasi pengetahuan itu membuka, mulai dengan meliputi keseluruhan manusia itu dan menguasainya, tidak meninggalkan *locus* dimana dalam keragu-raguan dapat memperlambat. Itulah mengapa gnosis Islam, yang mendasarkan dirinya secara langsung atas risalah dan terminologi Al-Qur'an, mengatakn begitu sering tentang keyakinan (*al-yaqîn*), mempertimbangkan semua tahap dalam memperoleh pengetahuan suci sebagai langkah dalam pendalaman keyakinan manusia. Ia berbicara tentang tentang "keyakinan" (*'ilm al-yaqîn*), "visi keyakian" (*'ayn al-yaqîn*), dan "kebenaran keyakinan" (*ḫaqq al-yaqîn*) yang dibandingkan dengan pendengaran terhadap gambaran api, melihat api dan dilahap oleh api.[41]

Dengan demikian hanya mereka yang telah dilahap api, yang mengetahui dalam pengertiannya yang sempurna apakah api itu, tetapi bahkan gambaran tentang api memberikannya suatu pengeta-

huan tentangnya yang, datang dari sumber otoritas tradisional, telah dikombinasikan dengan unsur keyakinan. Dengan demikian, dari permulaan proses pencapaian pengetahuan dalam tatanan yang suci keyakinan akan hadir.

Pengetahuan ini dengan sifat yang sebenarnya, meliputi manusia, tidaklah dapat lepas dari cinta maupun keyakinan, yang merupakan partisipasi manusia dalam apa yang tidak ia ketahui dengan segera tetapi diterima dengan pikiran dan hatinya. Pengetahuan yang melepaskan hijab keterpisahan tidaklah membatalkan keyakinan ini tetapi memahaminya dan menganugerahkan atasnya kualitas kontempelatif.[42] Dalam berbagai kasus, ia yang telah merealisasikan pengetahuan suci dan mencapai keyakinan berperan serta di dalamnya dengan seluruh wujudnya, dan dengan semua yang dikandung dan disiratkan oleh keyakinan dalam pengertian religius. Jauh dari pertentangan terhadap keimanan, pengetahuan suci merupakan dorongan dan pelindungnya, sebelum pikiran yang ragu-ragu itu terpotong dari intelek maupun wahyu, menghilangkan keamananan dan kedamaian dalam keyakinan, dan dalam usahanya untuk memeluk segala sesuatu di dalam lipatan agitasi yang tak terarah, memutarbalikkan keyakinan itu sendiri.

Jika pengetahuan suci melibatkan seluruh wujud manusia, ia juga berkenaan dengan penyerahan wujud ini, karena tujuannya adalah penyatuan. Keajaiban eksistensi manusia adalah bahwa manusia boleh tidak mengerjakan proses kosmogonis dan eksistensi secara batiniah misalnya menghilang,[43] manusia dapat mengalami "kefanaan" (*fanâ* bagi Sufi) yang memungkinkannya mengalami penyatuan dalam kesadaran puncak. Walaupun cinta sebagai kekuatan "yang memindahkan langit dan bintang," memainkan peran utama dalam menarik manusia kepada "tempat tinggal Yang Tercinta" dan realisasi pengetahuan tidak pernah diceraikan dari kehangatan sinarnya, pengetahuan prinsipal sendiri yang dapat mengatakan *neti-neti* sehingga Intelek di dalam manusia yang merupakan bunga api Ilahi di pusat wujudnya, merealisasikan Keesaan Realitas yang ia sendiri adalah Realitas sebelum "wajah-Nya." Segala sesuatu celaka menurut Al-Qur'an, "Segala sesuatu akan rusak kecuali Wajah-Nya."[44] Pengetahuan ini, sebagaimana yang telah dinyatakan, secara kaku dikatakan tidak manusiawi. Manusia sebagai manusia tak dapat bersatu dengan Tuhan. Tetapi manusia dapat, melalui realisasi spiritual dan dengan pertolongan Ilahi, ber-

peran serta dalam memindahkan hijab keterpisahan itu sehigga Ilahi yang immanen di dalamnya dapat mengatakan "Aku" dan ilusi dari diri yang terpisah, yang merupakan gaung dan reverberasi atas wilayah eksistensi kosmis dari kemungkinan prinsipal yang dikandung dalam Sumber, berhenti untuk menjelaskannya sendiri sebagai "aku" yang lain dan independen, tanpa tentu saja realitas essensial orang yang akarnya adalah terkandung dalam Ketidak terbatasan Ilahi yang pernah menghilang.

Antara Aku dan Kau, "ke-Aku-an"ku adalah sumber siksaan. Melalui "ke-Aku-an"Kau mengangkat "ke-Aku-an"ku dari di antara kita.[45]

Hallaj

Tujuan pengetahuan suci adalah pembebasan dan penyatuan, instrumennya seluruh wujud manusia dan maknanya kesempurnaan akhir bagi manusia dan kenyataannya kosmos diciptakan. Sepanjang milenium sejarah manusia, ketika orang dimana saja hidup menurut diktum tradisi, pengetahuan ini hadir sebagai ajaran yang ada di mana-mana dalam dimensi batin berbagai agama bersama dengan sarana yang sesuai untuk realisasi yang terikat, melalui doktrin, simbol, homogenitas formal mereka dan terutama tata nilai mereka, terhadap sumber wahyu yang diperbincangkan. Dalam pembeberan sejarah dunia, ia tidak dapat kecuali, secara simbolis dijelaskan, di Barat secara geografis, dimana pengetahuan ini pertama kali lenyap, diarahkan oleh desakralisasi pengetahuan dan pada puncaknya kepada semua bentuk kehidupan, termasuk ajaran-ajaran teologi tertentu. Tetapi bayang-bayang yang dihasilkan oleh latar belakang Matahari gnosis pasti menyebar ke Timur secara geografis sendiri berbalikan dengan gerakan kosmis matahari dari Timur ke Barat, bangun tetapi tidak menghancurkan sumber-sumber seperti pengetahuan, bahkan dalam dunia tradisional Timur itu yang tetap hidup sampai hari ini.

Sebelum terbenam Matahari secara sempurna, bagaimanapun juga, biji dari Pohon Kehidupan ini, yang merupakan spiritual Timur, tidak dapat kecuali, ditransplatasikan dari Timur secara geografis ke dalam tanah daratan dari desakralisasi pengetahuan telah dimulai. Cukup paradoks, sebagai daratan Timur, yang merupakan Timur, baik secara geografis maupun simbolis, harus ditutup secara sempurna oleh bayang-bayang yang meluas dari daratan terbenamnya matahari, sesuatu yang padanya pengetahuan Timur harus dilahirkan

kembali di dalam Barat itu sendiri. Dan karena daratan dan wilayah Timur dianggap suci oleh berbagai tradisi, semakin lama bertambah noda dalam satu hal atau cara lain, daratan yang suci atau atau tanah kelahiran spiritual harus dibawa ke derajat yang pernah menjadi lebih agung di dalam hati dan jiwa manusia. Pernyataan kembali konsepsi tradisioaanal tentang pengetahuan sebagai yang berhubungan dengan kesucian, tidak dapat kecuali, sebagai suatu langkah dalam penemuan kembali Ketimuran itu yang, walaupun pernah menjadi lebih tak dapat didekati sebagai suatu wilayah geografis yang dapat dibatasi, masih sebagai realitas yang tersembunyi dalam dunia Spirit.[46] Dalam pengertian itu, mereka yang mencari pengetahuan demikian itu adalah musafir ke Timur ini yang takkan pernah berhenti untuk menjadi, Timur yang tak dapat menarik lebih banyak musafir dari Barat itu sendiri, musafir yang, dalam melakukan perjalanan seperti ini, menghidupkan kembali pada waktu yang sama "pengetahuan Ketimuran" atau dimensi sapiensial tradisi Barat sendiri dengan semua kedalaman dan kekayaannya.

Dalam situasi ini yang di dalamnya, ketika bayang-bayang dunia ditandai hilangnya pengertian suci yang meluas ke daratan di belakang Barat, pengetahuan suci yang dimiliki Timur tentang eksitensi universal menjadi tertanam dalam suatu mode yang autentik, dan walaupun ada aberasi yang tak terhitung di Barat dan bahkan di "Barat Jauh," gambaran Qur'anik tentang Pohon Zaitun Yang Diberkati, yang tidak di Timur maupun Barat secara khas menjadi bermakna.[47] Sebagaimana Al-Qur'an menjelaskan, ia adalah cahaya yang memancar dari minyak Pohon Zaitun surgawi, yang tidak di Timur maupun Barat, dan yang merupakan Cahaya Ilahi, yang menyinari semua bidang keberadaan. Cahaya ini masih dapat diakses oleh manusia, walaupun ada gerhananya yang kelihatan. Pengetahuan yang dimungkinkan oleh Cahaya ini masih dapat direalisasikan, dan melaluinya sejumlah kesalahan, yang berisi pikiran modern dan yang mengakibatkan ketidakseimbangan yang tidak paralel yang mencirikan dunia modern, akhirnya menguap, sebagaimana matahari menguapkan kabut pagi. Masih mungkin merealisasikan pengetahuan ini, yang juga menghidupkan kembali akal dan fikiran kita dan mentransformasikan keberadaan kita dan mengantarkan kita pembatasan diri kita dan dunia. Melalui pengetahuan suci, manusia berhenti untuk menjadi apa ia ingin menjadi, untuk menjadi apa ia sebenarnya dalam kekinian yang abadi dan

yang ia tidak pernah berhenti untuk menjadi apa. Melalui pengetahuan suci ini manusia menjadi sadar akan tujuan untuk apa ia diciptakan dan mencapai kebebasan spiritual yang tak terbatas dan pembebasan yang secara sendirian adalah berharga bagi orang jika saja ia merealisasikan siapakah ia.

> *Qûlû lâ ilahâ illa'Llâh wa tuflihû*
>
> Katakanlah tidak ada tuhan kecuali Allah dan kamu akan selamat
> *Hadits* Rasul Islam

wa'Llâh" a'lam ●

Catatan Kaki

[1]*Direct Experience of Reality,* terj. Hari Prasad Shastri, London , 1975, hal. 51.

[2]Pengetahuan prinsipal dihubungkan dengan Logos imanen yang berbeda dengan pengetahuan eksternal dan komulatif yang dikenal sebagaian besar dengan sains dewasa ini. Lebih dari itu, yang pertama merupakan akar dari yang kedua dengan memperluas bahwa yang kedua mewakili derajat atau macam pengetahuan yang autentik. Mengetahui akar adalah mengetahui keseluruhannya secara prinsip, jika tidak secara detail, dan dengan demikian harus disampaikan bagi proses yang pernah berakhir dari yang tak pernah berakhir untuk akumulasi secara detail, tentang pengetahuan partikuler atau berbagai aplikasi prinsip-prinsip terhadap reverberasi tidak terbatas Yang Esa dalam labirin kosmis.

[3]Penting untuk ditunjukkaan bahwa jenis pengetahuan yang disebut sains sekarang ini, dalam masyarakat tradisional sepanjang dengan, yang tepatnya dikatakan, sains tradisional yang maknanya biasa disilahpahami dewasa ini, kecuali sains "profan" yang samacam itu tidak pernah mampu menduduki pusat keadaan intelektual. Namun demikian, cukup adil untuk ditambahkan bahwa tidak semua pengetahuan yang ditanamkan dalam peradaban tradisional merupakan sains tradisional dan kosmologis disertai signifikansi simbolik dan metafisik. Beberapa di antaranya hanyalah merupakan spekulasi mental atau pengetahuan empiris yang tidak sempurna, yang dikoreksi oleh observasi yang lebih sempurna dan studi dalam abad-abad belakangan. Orang tidak boleh meragukan ukuran jarak antara bumi dan matahari oleh astronot Aleksandria, yang mana astronot Aleksandria harus memperbaiki, dengan signifikan simbol dalam geometri dan aritmatika sebagaimana diuraikan oleh Proclus atau Nicomachus.

[4]Sebagaimana disebutkan dalam bab pertama, bahkan fungsi pikiran ini mempunyai aspek ilahi ketika logika merupakan refleksi atas pikiran dari Logos dan kategorinya tidaklah sama sekali merupakan hal yang berubah-

ubah tetapi ontologis.

[5]Umar Kayyam yang sekaligus ahli matematika dan penyair, bertentangan dengan bagaimana ia dilihat di Barat, adalah seorang gnostik daripada hedonis, membicarakan berbagai jenis pencari pengetahuan dan model-model mengetahui. Ia menyimpulkan jalan yang terbaik untuk mengetahui, ketika kehidupan adalah pendek dan pengetahuan luas, harus memurnikan diri sendiri sehingga hati dengan sendirinya menjadi cermin semua sains. Ia menulis, setelah menguraikan derajat-derajat para alim, "para Sufi tidak mencari pengetahuan dengan meditasi atau pemikiran yang tidak berhubungan satu sama lain, tetapi dengan pembersihan wujud batinnya dan pemurnian penempatannya. Mereka menyucikan jiwa rasional dari ketidakmurnian sifat dan bentuk tubuh, sampai ia menjadi substansi yang murni. Ia kemudian datang berhadap-hadapan dengan dunia spiritual, sehingga bentuk dari dunia itu terefleksikan dengan benar di dalamnya, tanpa keraguan dan ambiguitas. Ini adalah yang paling baik dari semua jalan, karena tak satu pun dari kesempurnaan Tuhan terlepas darinya, dan tak ada hambatan dan tutup di depannya. "Nasr, *Science and Civilization in Islam,* hal. 33-34. Teks ini dari uraian Khayyam tentang wujud *(Risala-yi-wujud)*-terjemahan kami.

[6]"Pengetahuan metafisik adalah satu hal; aktualisasinya dalam pikiran adalah hal lain. Semua pengetahuan yang dapat ditangkap oleh otak bahkan jika secara tak terukur kaya dari titik pandang manusia, tak berarti apa-apa dalam pandangan Yang Maha Benar." Schuon, *Spiritual Perspektives and Human Facts,* hal. 9.

[7]Istilah ini dilukiskan dari terminologi Suhrawardi yang sepenuhnya sugestif, yang mengacu pada Cahaya-Cahaya Ilahi yang memancari pikiran manusia seperti *al anwar al-qahirah* (the "victorial lights") dan kepada jiwa manusia itu sendiri sebagaimana ia dipancarkan sebagai *al-nur al-isbahhadi* (the "signeurial light"). Lihat Suhrawardi, *Opera metaphisica et mystica,* vol. 2, ed. oleh H. Corbin, Tehran-Paris, 1977, prolegomena pt. 3; dan Corbin, *En Islam iranien,* vol. 2, hal. 64-65.

[8]Kita telah memiliki kesempatan untuk mengacu dalam bab yang lebih awal untuk konsep dasar ini yang menggambarkan jantung doktrin Islam tentang manusia. *Fitrah* mengacu pada apa yang esensial dan primordial dalam manusia dan apa yang tetap permanen dan tak berubah meskipun semua perbedaan menyelubungi bahkan telah menutupi sifat ini sebagai akibat kesalahan gradual manusia dari kesempurnaan, yang ia tidak pernah mengisi di dalam dirinya sendiri.

[9]Tentang pandangan sapiensial berkenaan dengan kebajikan, lihat Schuon, *Spiritual Perspective and Human Facts,* hal. 171 dan seterusnya.

[10]Jika dalam studi ini penekanan yang lebih tidak ditempatkan terhadap masalah ini, hal itu disebabkan masalah kita adalah pengetahuan itu sendiri dalam hubungannya dengan kesucian. Tetapi orang tidak dapat memperoleh impresi bahwa pengetahuan ini dapat, dalam berbagai cara, dipisahkan dari kebajikan moral dan spiritual, yang teks-teks tradisional tak pernah berhenti untuk menekankannya.

[11]Sebuah contoh yang sangat terkenal tentang penjelasan Sufi ini adalah *Mahasin al-majalis* karya Ibn al-'Arif. Tetapi suatu penjelasan yang lebih awal seperti *Kitab al-luma* karya Abu Nasr al-Sarraj, *Qut al-qulub* karya Abu Turab al-Makki dan *Risalat al-qusyayriyyah* yang terkenal karya Imam Abu'l-Qasim al-Qusyayri yang jatuh ke dalam kategori yang sama.

[12]Meskipun banyak perbedaan teknik dan pendekatan dalam berbagai jalan realisasi pengetahuan, ada dalam setiap proses realisasi tiga keadaan utama tentang purifikasi, ekspansi dan penyatuan. Kadang-kadang manusia harus mati, kadang-kadang harus meluas, dan hanya kemudian esensi manusia itu mampu mencapai penyatuan tersebut, sebagaimana Hallaj menyatakan (*Diwan*, hal. 46),

وفي فنائي فنا فنائي　　　وفي فنائي وجدت انت

Dalam kefanaanku kefanaanku difanakan,
Dan dalam kefanaanku Aku menemukan-Nya.

Tiga keadaan universal tentang realisasi spiritual tersebut untuk kerendahan hati, pengorbanan dan kebenaran, jika kebenaran tersebut dipahami secara metafisik dan tidak sekadar pengertian moral. Lihat Schuon, *Spiritual Perspective and Human Facts*, pt. 5.

[13]Ada penekanan khusus terhadap cinta sebagai jalan sentral mistikisme dalam Kristen yang membuat istilah mistikisme ini sendiri sulit diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa Timur, misalnya Arab, dimana *ma'rifah* atau *tasawwuf* tidak pernah secara pasti berarti mistikisme; meskipun dalam pengertiannya yang paling universal, mistikisme dapat dimengerti berkenaan dengan hal tersebut, yakni *tasawwuf*.

[14]Doktrin Ibn 'Arabi tentang penyatuan, lihat Nasr, *Three Muslims Sages*, hal. 114-16; Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, hal. 79 dan setrusnya; dan Ibn al-'Arabi, *Bezels of Wisdom*, khususnya hal. 272 dan seterusnya. Lihat juga H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, pt. 1 bab 1.

[15]Tentang persoalan metafisik yang sulit ini, lihat Schuon, *Logic and Transcendent*, bab 14, "The Servant and Union."

[16]Penulis terkenal *Mirsad al-'ibad*, satu karya besar Sufisme; ia juga dikenal bagi penjelasannya *'Aql wa 'isyq* yang berhubungan secara langsung dengan kaitan antara cinta dan pengetahuan.

[17]

ما عدمهائيم و هستيها نما　　　تو وجود مطلق و هستی ما

[18]

عاقلان نقطهٔ پرگار وجودند ولی　　　عشق داند که درین دایره سرگردانند

[19]

یارب زدنا تحیرا فیک

Penjelasan klasik Sufi berkenaan dengan keadaan dan maqam sering dinyatakan keadaan mengagumkan atau *hayrah* yang mengdaptasi ekspresi dalam jalan yang lebih tinggi.

[20]Ajaran sapiensial semua tradisi di mana doa hati atau intisari doa adalah praktek dengan pernyataan tegas bahwa hal itu berakhir pada Tuhan Sendiri yang menyeru Nama-Nya di dalam hati manusia dan melalui bahasanya.

[21]Tentang kontempelasi dan aksi dalam konteks tradisi mereka dan sebagaimana dihubungkan di dalam agama yang berbeda, lihat Y.K. Ibish dan P. Wilson (ed.), *Traditional Modes of Contemplation and action.*

[22]Ini khususnya ditekankan dalam ordo-ordo Sufi, semua didasarkan pada *silsilah* atau mata rantai yang berakhir pada Nabi Islam. Lihat J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam,* Oxford, 1971, yang meskipun lebih bersifat historis daripada pendekatan tradisional, berisi informasi yang sangat kaya tentang ordo-ordo Sufi dan mata rantainya. Tentang makna tradisional *silsilah* Sufi, lihat M. Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century,* Los Angeles, 1971, bab 3, "Seen from Within."

[23]Kasus Kristen adalah sangat khusus di mana ia yang semula adalah suatu ajaran esoterisme yang kemudian mengeksternalisasikan diri agar menjadi agama suatu peradaban yang lebih menyeluruh dan karena itu menjadi suatu eso-eksoterisme. Apa yang menjadi lebih esoterik daripada makanan Tubuh dan Darah Tuhan-Manusia, yakni apa yang ada pada Eucharis bagi Kristen tradisional. Situasi khusus ini tidaklah elemen yang merata tentang suatu sifat yang benar-benar esoterik dari kemenjadian organisasi yang berbeda dari waktu ke waktu, sebagaimana kita lihat dalam kasus Templar, *Feceli d'amore,* Rosikrusi Kristen, Kabbalis, Hermetikis dan sebagainya. Tetapi kehidupan tiap kelompok yang senantiasa memiliki suatu ketidakpastian sejarah Kristen yang melahirkannya. Dimensi esoterik tentu saja dimanifestasikan dirinya sendiri di dalam tubuh teologi dan filsafat Kristen, sebagaimana kami uraikan dalam bab 1.

[24]Dalam dunia modern di sana ada saluran-saluran transmisi pengetahuan esoterik yang didekatkan dengan banyak orang, buku memainkan peran yang sangat berbeda dari apa yang mereka lakukan dalam situasi formal dan ajaran-ajaran tertentu, yang disediakan secara oral, mulai muncul dalam tulisan-tulisan sebagai makna bimbingan bagi mereka yang memiliki tidak lain adalah bimbingan. Dispensasi ini adalah kompensasi bagi lenyapnya makna tradisional transmisi pengetahuan suci, yang paling sedikit pada aspek teoritiknya, tanpa di sana ada berbagai implikasi yang bahkan dalam situasi ini semua pengetahuan tradisional bagaimanapun muncul dalam buku-buku dalam suatu bentuk bacaan yang tersedia bagi semua.

[25]Betapa kuatnya, bagaimana dalam dunia modern yang menderita karena memegang kuat suatu tingkat egalitarianisme, bahkan pada tingkat intelektual, masyarakat tidak menganggap bahwa hal itu melawan kecilan dan per-samaan, jika seorang matematikawan atau musisi dengan orang lain yang tidak dikaruniai di lapangan tersebut; tetapi segera menjadi metafisik, mereka memiliki suatu pandangan rendah bagi bermacam pengetahuan yang

tidak dapat dibandingkan pada setiap orang; melupakan bahwa wilayah pengetahuan, bahkan semacam pengetahuan profan, senantiasa ada prinsip-prinsip yang selektif. Secara sederhana ada yang mengetahui dan ada yang tidak, yang tidak berarti bahwa pintu pada Kehadiran Ilahi tidak dapat diakses bagi setiap orang yang dilahirkan ke dalam keadaan manusiawi.

[26]Tentang hubungan bijaksanawan besar ini dengan gunung suci, lihat A. Osborne, *Ramana Maharshi and the Path of Self Knowledge*, London, 1970.

[27]Ibn 'Arabi dikatakan menyusun karyanya *Tarjuman al-asywaq* karena melihat keindahan wajah saudara perempuan Abu Syaja' Zahir ibn Rustam yang ia menulis, syaikh ini memiliki seorang saudara perawan, gadis ramping yang menawan semua yang melihatnya, yang menghadirkan keharuman bagi semua, yang mengherankan semua, ia telah menggelorakan perasaan semua yang melihatnya... ia adalah seorang bijak di antara para bijak yang di Tempat Suci." Dari *Tarjuman al-asywaq*, dijelaskan oleh E. Austin dalam pengantarnya pada *Bezels of Wisdom*, hal. 7-8.

[28]Dalam Sufisme yang menjangkau hingga agama terakhir pada lingkungan manusia ini, khususnya Islam, teknik *dzikr* memiliki makna sentral bagi realisasi spiritual dan sentralitasnya ditegaskan di berbagai ayat Al-Qur'an begitu juga *Hadits*, seperti dalam penjelasn klasik, misalnya *Miftah al-falah* karya 'Ata'allah al-Iskandari, sementara dalam *Wishnu-Dharma-Utara*, ia dinyatakan secara eksplisit bahwa pada akhir *Kali Yuga* makna paling tepat realisasi spiritual adalah doa. Kebenaran yang sama diimplikasikan oleh pasasi-pasasi Biblikal tertentu. Lihat Schuon, *The Transcendent Unity of Religion*, hal. 145-49, di situ banyak nukilan dari tradisi yang berbeda mencakup masalah ini dipecahkan bersama.

[29]Sebagaimana sudah dijelaskan, *al-'arif bil'Llah* secara literal berarti "ia yang mengetahui dengan Tuhan" daripada "ia yang mengetahui Tuhan."

[30]Tak ada Nama Ilahi dapat diseru, yang tidak pernah diseru oleh Logos sebagai pendiri suatu agama dan disucikan oleh karunia yang lahir dari wahyu tersebut. Begitu juga inti doa tak dapat dipraktekkan kecuali di bawah instruksi guru atau kader tradisional yang pada akhirnya menembus pendiri tradisi. Secara metafisik perlu dengan penjelasan bagi seseorang dengan pengetahuan alam kehidupan spiritual dan yang secara sempurna terlepas di manapun catatan sejarah dapat ditemukan semacam rantai transmisi dalam kembali ke belakang, ke awal agama tersebut.

[31]Kita tidak mengimplikasikan gnostikisme di sini sebagai gerakan sektarian khusus di dalam awal Kristen di mana kenyataannya tema tersebut ditekankan sangat kuat. Lihat H. Jonas, *Gnosis und spatantiker Geist*, 2 vol., Gottingen, 1954; dan karyanya *The Gnostic Religion: the Massage of the Alien God and the Biginnings of Christianity*, Boston, 1970.

[32]Lihat Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, hal. 123 dan seterusnya.

[33]Tentang makana fungsi Eliatik dalam perlindungan dan penyebaran pengetahuan suci, lihat L. Schaya, "The Eliatic Function," *Studies in Comparative Religion*, Winter-Spring 1979, hal. 31-40.

[34] آن وطن مصر و عراق و شام نیست   آن وطن آنجاست کانرا نام نیست

[35]Lihat Suhrawardi, *Oeuvres philosophiques et mystiques*, vol 2(di sini teks Arabnya dalam cetakan), dan analisis Corbin tentang penjelasan tersebut dalam prolegomena Perancis; juga Corbin, *En Islam iranien*, hal. 258 dan seterusnya, di sini ia membahas secara ekstensif makna gnosis penjelasan tersebut di bawah judul " Le recit de l'exil occidental et la geste gnostique."

[36]Ketika dalam bahasa Arab akar dunia *Yemen* dihubungkan dengan tangan kanan, tanah ini secara simbolik berarti tanah cahaya, dan kenyataannya, jika seseorang berdiri menghadap ke utara, tangan kanan (*al-yamin*) adalah tempat terbit matahari, sementara jika orang menghadap matahari tangan kanan berarti Yaman (tentu saja dari Arabia). Ketepatan geografi simbolik inilah yang menyebabkan esoterisme Islam mengidentikkan Yaman secara simbolik dengan "Timur Cahaya," sementara secara historis hingga dewasa ini merupaka pusat tradisi Islam tetap bertahan dan banyak kemulian dan keautentikan spiritual dan aspek-aspek artistiknya.

[37]Untuk simbolisme Timur ini dalam tulisan-tulisan Suhrawardi, lihat Nasr, *Three Muslim Sages*, bab 2; dan Corbin, *En Islam iranien*, vol 2, pt. 2 dan pt. 8.

الدنيا سجن المؤمن وجنّة الكافر

[39]Tema ini dijelaskan oleh Ezra ben Solomon of Gerona dalam karyanya *Mystery of the Tree of Knowledge*, yang dalam identifikasinya Pohon tentang Kehidupan dengan Timur. Lihat G. Scholem, *Von der Mystichen Gestalt der Gottheit, Studien zu Grundlugriffen der Kabbala*, Frankfurt, 1973, hal. 59 dan seterusnya.

[40]Akar dari kedua kata tersebut adalah sama.

[41]Doktrin ini dijelaskan dengan indah dalam karya Abu Bakr Siraj al-Din, *The Book of Certainty*, New York, 1974.

[42]Dalam sumber-sumber Islam pengetahuan ini sering disebut "teosofi didasarkan pada keyakinan (*al-hikmat al-imaniyyah*) dan berlawanan dengan filsafat rasionalistik yang sumbernya dari rasionalisme Yunani (*al-hikma al-yunaniyyah*). Lebih dari itu, *imaniyyah* sering fonetik diasimilasikan ke dalam "yamani" dan diidentikkan dengannya.

[43]Dalam pengertian *ex-sistere*, terpisah dari latar Wujud.

[44]Komentar sapiensial terhadap Al-Qur'an biasanya menginterpretaskan istilah Qur'anik "Wajah Tuhan" (*wajhallah*) dengan makna Nama-Nama dan Sifat-Sifat Ilahi, eksternalisasi terhadap realitas berbagai tingkat eksistensi dibandingkan dengan semestas.

[45] بيني وبينك أنّي يزاحمني   فارفع بأنّك أنّي من البين

Lihat L. Massignon (ed.), *Le Divan d'Al-Hallaj*, Paris 1955, hal. 90.

Tema ini telah digemakan dalam karya-karya Sufi termasuk Ibn al-Farid dalam karyanya *Nazm al-suluk* dan juga ditemukan dalam syair terkenal karya Hafiz,

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست   تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

Tak ada hijab antara pecinta dengan Tercinta;
Ribuan seni hijab milikmu O Hafiz singkirkanlah dia.

[46]Pengetahuan suci tetap bertahan hingga dewasa ini dalam berbagai tradisi Timur, meskipun penyebaran sejarah yang melemahkan, menghancurkan atau merusakkan berbagai peradaban tradisional Timur. Karena itu meskipun Timur secara tepat tidak tradisi perenial Timur yang ia telah melampaui milenial, bahkan kini kadang-kadang tetap dalam geografi Timur, di mana Timur yang lebih luas kembali pada cahaya empirium dari mana ia menerun pada bumi.

[47]Lihat bab 2, catatan no. 56.

Daftar Pustaka

Adams, Ch; "The History of Religion and the Study of Islam," *American Council of Learned Societies Newsletter,* (1974).

Albanese, C; *Il Pensiero di Giovanni Eriugena,* Messena, 1929.

Alighieri, Dante; *The Divine Comedy, Paradiso* Terj. dan Pengantar C.H. Singleton, Princeton, 1975.

Alleau, R; *Aspects de l'alchimie traditionelle,* Paris 1970.

Allegro, G; *G. Scoto Eriugena—Antropologia,* Roma 1976.

Almuquist, K; "Aspects of Theilhardian Idolatry," *Studies Comparative Religion,* Summer Autumn, 1978.

Âmuli, Sayyid Haydar; *Le texte des textes (Nass al-Nosus), commentaire des "Fosus al-hikam" d'Ibn Arabî. Les prolegomenes,* (ed.) oleh H. Corbin dan O. Yahya, Tehran-Paris, 1975.

Andrae, W; *Die Ionische Saule; Bauform order Symbol?,* Berlin, 1933.

Anklesaria, B.T; Zand-AKasih, Iranian or Greater Bundahism, Bombay, 1956.

Ansyari, A.A; *Arrows of Intellect; A Study in William Blake's Gospel of the Imagination,* Aligarh, 1965.

'Arabî, Ibn al; *The Bezels of Wisdom,* terj. R.W.J. Austin, New York, 1980.

Axon, W.E. dan J.J. Welsh; *A Bibliography of the Works of Thomas Taylor, the Platonist,* Westwood, N.J., 1975.

Baarfield, O; *Saving the Appearances; a Study in Idolatry,* London, 1957.

Badawi, A; *al-Hikmah alkhalidah: Jawidan Khirad,* Kairo, 1952

Bagchee, M; *Ānanda Coomaraswamy, A Study,* Varanasi, 1977.

Balthasar, H. Urs von; *Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften,* Salzburg, 1951.

Barthelemy, M; *Bergson et teilhard de Chardin,* Paris, 1963.

Baruzi, J; *Creation religieuse et pensee contemplative 2e part.: Angelus Silesius,* Paris, 1951.

Bassetti-Sani, G; *Louis Massignon—Christian Ecuemenist,* Chicago, 1974.

Benoist, L; "L'Oeuvre de Frithjof Schuon," *Etudes Traditionelles* 78/459 (1978).

———; *L'Esoterisme*, Paris, 1963.

Benz, "De kopernikanische Schock und seine theologische Auswirkung," dalam *Eranos Jahrbuch* 44 (1975).

———; *Cahiers de l'Universite de St. Jean de Jerusalem*, vol. 5, Paris, 1979.

———; *Adam, der Mythus von Urmenschen*, Munich, 1955;

———; *Swedenborg, Naturforscher und Seher*, Munich, 1948

Berger, P; *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, New York, 1973.

———; *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, New York, 1969.

Bett, H; *Nicholas of Cusa*, London 1932.

———; *Johannes Scotus Erigena, A Study in Medieval Philosophy*, Cambridge, 1925.

Bilger, J; *Alexandrines, Translated from the The Cherubischer Wandermann of Angelus Silesius*, 1657, Nort Montpelier, N.Y., 1944.

Bîrûnî, al; *Element of Astrology*, terj. W. Ramsay Wright, London, 1934.

———; *Kitab, al-jamahir fi ma'rifat al-jawahir*, Hyderabad, 1935.

Blacker, C; *Wholeness and the Implicate Order*, London, 1980.

Bohm, D; *Wholeness and the Implicate Order*, London, 1980.

Bonafede, G; *Scoto Eriugena*, Palermo, 1969.

Bonaventure, St; *The Mind's Journey to God—Itenerarium Mentes in Deum*, terj. L.S. Cunnungham, Chicago, 1975.

Bonetti, A; *Laricerca metafisica nel pensiero de Nicolo Cusano*, Bresca, 1973.

Bouyges, M; "Attention a Averroista," *Reveu du Moyen Age Latin* 4 (1948).

Brandstatter, V. dan E. Sulek; *Meister Eckhart mystische Philosophie*, Graz, 1974.

Brown, D; *The Sacred Pipe*, Brown, Okla., 1967.

Brown, J; *Christianity and Islam*, 5 vol., London, 1967-70.

Brumbugh, R; *Plato's Mathematical Imagination*, New York, 1968;

Brun, J; "Quest devenu L'Ame due Monde?" *Cahiers de l'Universite Saint Jean de Jerusalem*, no. 6, *Le Combat pour l'Ame du Monde, Paris*, 1980.

Brunner, F; *Maitre Eckhart, introduction, suivi de textes traduits pour la premier fois du latin en francais*, Paris, 1969.
———; *Science et realite*, Paris, 1954.
Bruntrup, A; *Konnen und Sein*, Munich, 1973. York, 1980.
Burckhardt, T; *The Mystical Astrology of Ibn 'Arabi*, London, 1977
———; "Nature de la perspective cosmologique," *Etudes Traditionelles* 49 (1948).
Burtt, E.A; *The Metaphysucal Foundations of Modern Physial Science*, London, 1925.
Camelot, T; *Foi et gnose. Introduction a l'etude de la connaisance mystique chez Clement d'Alexandrie*, Paris, 1945.
Canteins, J; *Phonemes et archetypes*, Paris, 1972.
Capra, F; *The Tao of Physics*, New York, 1977.
Carpenter, F.I; *Emerson and Asia*, Cambridge, Mass., 1930.
Cassirer, E; *The Platonic Renaissance in England*, terj. J.P. Pettegrove, Edinburgh, 1953.
———; *Die Philosophie der Symbolischen Formen*, 3 vol. Berlin, 1923-1929.
Cavarnos, C; *Orthodox Iconography*, Mass., 1977.
———; *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927.
Chacornac, P; *La Vie simple de Rene Guenon*, Paris, 1958.
Chanchard, P; *Man and Cosmos—Scientific Phenomenology in Teilhard de Chardin*, New York, 1965.
Christy, A; *The Orient in American Transcendentalism; a Study of Emerson, Thoreau and Alcott*, New York, 1932.
Clain, E. Mc; *The Pythagorean Plato: Prelude to the Song Itself*, Stony Brook, N. Y., 1978.
———; *The Myth of Invariance*, Boulder, Colo., dan London, 1978.
———; "The Ka'ba as Archetypal Ark," *Sophia Perennis* 4/1 (Spring 1978).
Clark, C; *The Great Human Mystics*, Oxford, 1949.
Clark, J.M; *Meister Eckhart*, Stuttagrt, 1973.
Collins, J; *Three Paths in Philosophy*, Chicago, 1962.
Conrad, A. "La docte ignorance cusaine," *Etudes Traditionnelles* 78/458 (1970).
Conze, E; *Buddhist Thought in India*, London, 1964.
Coomaraswamy, A.K; *The Bugbear of Literacy*, London, 1947; edisi

yang diperluas, London, 1980.
———; *Hinduism and Buddhism*, New York, 1943.
———; *Spiritual Authority and temporal Power in the Indian Theory of Government*, New Haven, 1942
———; *The Religiuos Basis of the Forms of Indian Society*, New York, 1946.
———; "On the Pertinence of Philosophy," dalam *Contemporary Indian Philosophy*, ed. S. Radhakrishnan, London, 1936.
———; "Khwaja Khadir and the Fountain of Life, in the Tradition of Persian and Mughal Art," *Ars Islamica* (1934).
———; dan A. J. Penty (ed.), *Essays in Post-Industrialism: A Symposium in Prophecy*, London, 1914.
Cornford, F; *Principium sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thaught*, Cambridge, 1952.
———; *From Religion to Philosophy; a Study in the Origins of Western Speculation*, New York, 1957.
———; *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, 1967.
Cooper, J.C; *An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols*, London, 1978.
Corbin, H; "Hermeneutique spirituelle comparee (I. Swedenborg—II.) Gnose ismaelienne," dalam *Eranos-Jahrbuch* 33 (1964).
———; *En Islam iranien*, 4 vol., Paris, 1971-1972.
———; Confessions extatiques de Mir Damad," dalam *Melanges Louis Massignon*, vol. 1, Paris, 1956.
———; *Spiritual Body and Celestial Earth*, terj. N. Pearson, Princeton, 1977.
———; *Man of the Light in Iranian Sufisme*, N. Pearson, Boulder, Colo., dan London, 1978.
———; "L'Orient des pelerins abrahamiques," dalam *Les Pelerins de l"orient et les vagabonds de l'occident, Cahiers de 'lUniversite Saint-Jean de Jerusalem*, no. 4, Paris, 1978.
———; "La necessite de l'angelologie," dalam *Cahiers de l'hermetisme*, Paris, 1978.
———; *Le Livre des penetrations metaphysiques*, Paris-Tehran, 1964.
———; *Avicenna and Visionary Recital*, terj. W. Trask, Dallas, 1980.
———; *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, 1967.

———; *From Religion to Philosophy, a Study in the Origins o*ı *Western Speculation,* New York, 1957.
Costantzi, T. Moretti; *L'estetica di Platone. Sua attualita,* Roma, 1948.
Coyajee, J.C; *Cult and Legends of Ancient Iran and China,* Bombay, 1963.
Craig, W.L; *The Kalam Cosmological Argument,* London, 1979.
Crichlow, K; *Islamic Patterns,* London, 1975.
———; *Timi Stands Still,* London, 1980.
———; *The Soul as Sphere and Androgyne,* Ipswich, U.K., 1980
Cuenot, C; *Teilhard de Chardin et la pensee catholique,* Paris, 1965.
Culte, M. Mole; *mythe et cosmologie dans l'Iran ancien; le problem*: *zoroastrien et la tradition mazdeenne,* Paris, 1963.
Curtius, E.R; *European Literature and the Latin Middle Ages,* terj. W. R. Trask, New York, 1953.
D'Alverny, M.T; *Avicenna nella storia della cultura medioevale,* Roma, 1957.
———; " Les traductions latines d'Ibn Sina et leur diffusion a ı Moyen Age," *Millenaire d'Avecenne. Congres de Bagdad,* Baghdad, 1952.
———; " Avicenna Latinus," *Archives d'Histoire, Doctrinale du Moyen-Age* (1961); 29 (1962); 30(1963); 31 (1964); 32 (1965).
D'Erlanger, R; *La Musique Arabe,* 5 vol., Paris, 1930-1939.
Daniel, N; *Islam, Europe and Empire* , London, 1968.
Danielou, A; *Introduction to the Study of Musical Scales,* London, 1943.
Danielou, J; *Histoire des doctrines chretiennes avant Ncee.t. I: Message evangelique et culture hellenistique aux II et II siecles,* Paris, 1961.
Danner, V; "The Inner and Outer Man, dalam Y. Ibish dan P. Wilson (ed.), *Traditional Modes of Contemplation and Action,* Tehran, 1977.
Dewar, D; *Difficulties of the Evolution Theory,* London, 1931.
Dijkterhuis, *The Mechanization of the World,* terj. C. Dikshoorn, Oxford, 1961.
Dîn, Abu Bakr Sirajâl-; *The Book of Certainty,* New York, 1974.
———; "The Islamic and Christian Conception of the March of Time," *Islamic Quarterly* 1 (1954).
Dobbs, B; *The Foundations of Newton's Alchemy; or, "The Hunting of the Greene Lyon,"* Cambridge, 1976.

Dolan, J.P. (ed.); *Unity and Reform—Selected Writings of Nicholas of Cusa*, Chicago.
Dumezil, G; *Mythe et epopee*, 2 vol., Paris, 1968-71.
Dupont, J; *La connaissance religieuse dans les Epitres de Saint Paul*, Paris, 1960.
Durand, G; *Science de l'homme et tradition*, Paris, 1979.
———; *On the Disfiguration of the Image of Man in the West*, Ipswich, U.K. 1976.
———; *Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris, 1979.
Eaton, G; *The King of the Castle: Choice and Responsibility in the Modern World*, London, 197.
———; "Two Traditionalists," *The Richest Vein*, London, 1949.
Eccles, J; *The Brain and the Person*, Sydney, 1965.
Ekhtiar, M.A; *From Linguistics to Literature*, Tehran, 1962.
Eliade, M; "The Quest for the 'Origens of Religion'," *History of Religions* 4/1 (Musim panas 1964): 154-69.
———; *Images and Symbols*, terj. Ph. Mairet, New York, 1961.
———; *The Myth of the Eternal Return*, terj. W. Trask, New York, 1974.
———; *Patterns in Comparative Religion*, terj. R. Sheed, New York, 1958.
Ellinger, G; *Angelus Silesius. Ein Lebensbild*, Munich, 1927.
Ellis, E.E; *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, Grand Rapids, 1978.
Elorduy, C; *Lao-The—La Gnosis Taoista del Tao Te Ching*, Ona, Burgos, 1961.
Eriugena, G. Scoto; *Fede e ragione*, Roma, 1974.
Ettinghausen, R; "The Writings of Ananda K. Coomaraswamy," *Ars Islamica* 9 (1942).
Faggin, G; *Plotino*, 2 vol., Milan, 1962.

Faivre, A; *L'Esoterisme au XVIII siecle au Frasnce et en Allemagne*, Paris, 1973.
———; *Kirchberger et l'illuminisme du XVIII siecle*, The Hague, 1966.
———; *Epochen de Naturmystik: Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Forschritt*, Berlin, 1977.
———; "De Saint-Martin a Baader, le 'Magikon' de Kleuker,"

dalam *Reveu d' Etudes Germaniques,* April-Juni 1968.
———; *Eckartshausen et la theosophie chretienne,* Paris, 1969.
Farabi, al; *Epistola sull'intelletto,* terj. F. Lucchetta, Padua, 1974.
Festugiere, A.J; *La Revelation d'Hermes Trismegiste,* 1, Paris, 1949.
Feuillet, A; *Le Chirst Sagesse de Dieu,* Paris, 1966.
Fischer-Barnicol, H. (ed.); *Franz von Baader vom Sinn der Gesll-schaft,* Koln, 1966.
Forestier, R. Le; *La Franc-Maconnerie accultiste au XVIII siecle et l'Orde des Elus-Coens,* Paris, 1928.
———; *La Franc-Maconnerie accultiste et templiere aux XVIII et XIX siecles,* Paris, 1970.
Fuck, J; *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts,* Leipzig, 1955.
Gandillac, M. de, (ed.); *Oeuvres completes du pseudo-Denys d'Areopagite,* Paris, 1943.
Gandillac, P. de; *La Philosophe de Nicholas de Cues,* Paris 1941
Gardner, A; *Studies in John The Scot,* New York, 1900.
Geer, R.A. (ed.); *Origen,* New York, 1979.
Gerhardt C.J. (ed.); *Die philosophischen Schriften von Gottfriend Wilhelm Leibnitz,* Berlin, 1875-90.
Ghyka, M;*Philosophie et mystique du nombre,* Paris, 1952.
Giles, H.A; *Chuang-Tzu Taoist Philosopher Chinese Mystic,* London, 1961.
Gilson, E; *History of Christian Philosophy in Middle Age,* New York, 1935.
———; *The Unity of Philosophical Experience.* New York, 1937.
———; *Reason and Revelation in the Middle Ages,* New York, 1938.
Gish, D; *Evolution the Fossils Say no,* San Diego, California, 1980.
Glaassen, J; *Franz von Baaders Leben und Theosophische Ideen,* 2 vol. Stuttgart, 1886.
Gray, R.D; *Goethe, The Alchemist,* Cambridge, 1952.
Grazia, M. De; "Secularization of Language in the 17th century," *Journal of the History of Ideas* 41/2 (1980).
Greeley, A.A; *Ecstasy: A Way of Khowing,* Englewood Cliffs, N J., 1974.
Gregory, T; *Giovanni Scoto Eriugena, Tre Studi,* Florence, 1963
Guenon, R; *Man and His Becoming According to the Vedanta,* terj. R.C. Nicholson, London, 1945.

———; *Etudes sur l'Hindouisme*, Paris.
———; *Le Roi du monde*, Paris, 1927.
———; *Autorite spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, 1929.
———; *The Reign of Quantity and the Signs of Times*, terj. Lord Northbourne, Baltimore, 1973.
———; *The Crisis of the Modern World*, terj. M. Pallis dan R. Nicholson, London, 1975.
———; *La Grande triade*, Paris, 1972.
———; *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Paris, 1970.
———; *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supranatural*, New York, 1969.
———; "The Heart and the Cave," dalam *Studies in Comporative Religion* 4 (1971).
Haase, R; *Ein Leben fur die Harmonik der Welt*, Basel-Stuttgart, 1968.
Harl, M; *Origene et la fonction revelatrece du verbe incarne*, Paris, 1958.
Harper, G.M; *The Neoplatonism of William Blake*, Chapel Hill, N.C., 1961.
Heiter, W; *Naturphilosophiche Streifzuge*, 1970.
———; *Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis*, Braunscweig, 1970.
———; *On the Disfiguration of the Image of Man in the West*, Ipswich, U.K., 1977.
Heinrich, E; *Verklarung und Erlosung im Vedanta, bei Meister Eckhart und bei Schelling*, Munich, 1961.
Henke, N; *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nickolaus von Kues*, Munster, 1967.
Herold, N; *Menschliche Perspektive und Wahrheit*, Munster, 1975.
Hick, J; "Whatever Path Men Choose is Mine," dalam Hick dan B. Hebblethwaite (ed.), *Cheitianity an Othe Religions*, Philadelphia, 1980.
Hutin, S; *Henry More, Essai sur les doctrines theosophiques chez les Platoniciens de Cambridge*, Hildensheim, 1966.
———; *Les Discples anglais de Jacob Boehme*, Paris, 1960.
Huxley, A; *Perennial Philosophy*, New York, 1945.
Illich, I; *Celebration of Awareness*, New York, 1970. *Energy and Equity*, London, 1974.
———: *Tools for Conviviality*, New York, 1973.

———; *Tradition and Revolution,* New York, 1971.
———; *Where the Wasteland Ends, The Unfinished Animal,*
———; *Person/Planet,* New York, 1980.
Inge, W.R; *Origen,* London, 1946.
Iyer, K. Bharata (ed.); *Life and Thought,* London, 1947.
Izutsu, T; *The Concept and Reality of existence,* Tokyo, 1971.
———; *Avicenna and Visionary Recital,* terj. W. Trask, Dallas 1980.
———; *Unicite de l'existence et creation perpetuelle en mystique islamique,* Paris, 1980.
———; *A Comparative Study of the Key Philosophical Concept in Sufism and Taoism —Ibn 'Arabi and Lao-Tzu, Chuang-Tzu,* Pt. 1, Tokyo, 1966.
Jackson, A.V.W; *Zoroastrian Studies,* New York, 1928.
Jacobi, K; *Die Methode der Cusanishen Philosophie,* Munich 1969.
Jaki, S; *The Road of Science and the Ways to God,* Chicago, 1978.
Jaeger, W; *The Theology of the Greek Thinkers,* Oxford, 1947.
Jeanneau, E. (terj.), Jean Scot; *Homelie sur le prologue de Jean,* Paris, 1969.
Jolivet, J; *L'Intellect selon Kindi,* Leiden, 1971.
Jonas, H; *Gnosis und spatantiker Geist,* 2 vol., Gottingen, 1954.
———; *The Gnostic Religion: the Massage of the Alien God and the Biginning of Christianity,* Boston, 1970.
Kaldenbach, G; *Die Kosmologie des Johannes Scottus Erigena,* Munich, 1963.
Katib, Ibn 'Ali al-; *La Perfection des connaissances musicales,* terj. A. Shiloah, Paris, 1972.
Katz, G; *Mysticism and Philosophical Analysis,* New York, 1978.
Kelley, C.F; *Meister Eckhart on Divine Knowledge,* New Haven, 1977.
Klamorth, E; *die Weltanschauung Franz von Baaders in ihrem Gegensatz zu Kant,* Berlin, 1965.
Koch, H; *Pronoia und Paideusis,* Berlin dan Leipzig, 1932.
Kohler, V.W; *Angelus Silesius (Johannes Scheffler),* Munich, 1929.
Kopper, J; *Die Metaphysik Meister Eckharts,* Saarbrucken, 1955.
Kramrish, S; *The Hindu Temple,* 2 vols., New York, 1980;
Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters,* Roma, 1955;
———; *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino,* Florence, 1953.
Kruger, H; *Weltend, Goethe und der Orient,* Weimar, 1903.

Lapide P. dan J. Molthmann, *Jewish Monotheism and Christian Trinitarian Doctrine*, Philadelphia, 1981.
Lings, M; *Shakespeare in the Light of Sacred Art*, London, 1966.
———; *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, Los Angelos, 1971.
———; *The Heralds and Other Poems*, London, 1970.
Linssen, R; "Le Bouddhisme et la science moderne," *France-Asie*, no. 46-47 (1950).
Lipsey, R; *Coomaraswamy 3: His Life and Work*, Princeton, 1977.
Livingston, R; *The Traditional Theory of Literature*, Minneapolis, 1962.
Lodge, R; *Plato's Theory of Art*, New York, 1975.
Lossky, V; *Theologie negative et connaissance de Dieu chez Maitre Eckhart*, Paris, 1960.
———; *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London, 1957.
Lovejoy, A; *The Great Chain of Being*, Cambridge Mass., 1961.
Lubac, H. du; *Histoire et Esprit, l'intelligence de l'Ecriture d' apres Origene*, Paris, 1950.
———; *The Eternal Feminine*, terj. R. Hague, London, 1965.
Lubicz, R.A. Schwaller de; *Symbol and the Symbolic*, terj. R. dan D. Lawlor, Borkline, Mass., 1978.
Lubke, A; *Nikolaus von Kues, Kirchenfurt zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Munich, 1968.
Marcireau, J; *Rene Guenon et son oeuvre*, Paris, 1946.
Martensen, H.L; *Jacob Boehme*, terj. T. Rhys Evans, edisi baru dan catatan oleh S. Hobhouse, London, 1949.
Martino, R. De; *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York, 1960.
Maslow, A; *The Psychology of Science*, New York, 1966.
Massignon, L; *La Passion d'al-Hallaj*, edisi 2, 4 vol., Paris, 1975;
———; *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965.
McClain, E; *The Pythagorean Plato: Prelude to the Song Itself*, New York, 1978.
———; *The Myth of Invariance*, Boulder, Colo., dan London, 1978.
McLachlan, H; *Sir Isaac Newton: Theological Manuscripts*, Liverpool, 1950.
Mead, G.R.S; *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*, London, 1919.
Meroz, L; *Rene Guenon ou la sagesse initiatique*, Paris, 1962.

Michon, J.L; *Le Soufi marocain Ahmad ibn 'Ajib et son mi'raj. Glossaire de la mystique musulman*, Paris, 1973.
Mole, M; *Le Probleme zoroastrien et la tradition mazdeenne*, Paris, 1963.
Morris, H.M; *The Twilight of Evolution*, Grand Rapids, Mich. 1978.
Moubarac, Y; *Recherches sur la pensee chretienne et l'Islam dans les temps modernes et a l'epoque contemporaine*, Beirut, 1977.
Muirhead, J.H; *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, London, 1931.
Munck, J; *Untersuchngen uber Klemens von Alexandria*, Copenhagen/Stuttgart, 1933.
Murti, T.V.R; *The Central Philosophy of Buddhism*, London, 1955.
Nasr, S.H; *Three Muslim Sages*, Albany, N.Y., 1975.
————; *Ideals and Realities in Islam*, London, 1980.
————; *Science and Civilization in Islam*, Cambridge, Mass., 1968.
————; *Islamic Science —An Illustrated Study*, London, 1976.
————; *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, London-Boulder, 1978.
————, dan O. Yahya; *Histoire de la philosophie islamique*, vol. 1, Paris, 1964.
————; *Islamic Life and Thought*, London, 1981.
————; *The Trancendent Theosofy of Sadr al-Din Syirazi*, London, 1978.
————; (ed.) *Mulla Sadra Commeoration Volume*, Tehran, 1380 (A.H. solar)
————; "Islam and Music," dalam *Studies in Comparative Religion*, Winter 1976.
————; "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardi," dalam *La Persia nel Medievo*, Roma, 1971.
————; *Sadr al-Din Syirazi and His Transcendent Theosophy* London, 1978.
————; "Mulla Sadr as Source for History of Muslim Philosophy," *Islamic Studies* 3/3 (1964).
————; "Spiritual and temporal Authority in Islam," dalam *Islamic Studies*, Beirut 1967.
————;"The Meaning and Role of 'Philosophy' in Islam," *Studia Islamica* 36 (1973).

Needleman J. (ed.); *The Sword of Gnosis*, Baltimore, 1974.
————, (ed.); *On the Way to Self Knowledge*, New York, 1976
————; *The New Religions*, New York, 1977;
————, dan G. Baker (ed.); *Understanding the New Religions* New York, 1978.
————; *Lost Christianity*, New York, 1980.
Negus, M; "Reactions to the Theory of Evolution," dalm *Studies ir Comparative Religion*, Summer-Autumn 1978.
Nicolas, A.T. de; *Meditation through the Rg Veda: Four Dimensiona Man*, New York, 1976.
Nicholson, R.A; *Selected Poems from the Divani Syamsi Tabriz*, Cambridge, 1898.
Nisbet, H.B; *Goethe and the Scientific Tradition*, London, 1972.
Northbourne, L; *Religion in the Modern World*, London, 1963.
Nurbakhsh, J; *In the Tavern of Ruin*, New York, 1978.
Oates, W.J; *Plato's View of Art*, New York, 1972.
Oberman, H; "The Theology of Nominalism," *Harvard Theological Review* 53 (1960).
O'Meara J.J; dan L. Bieler (ed.); *The MInd of Erigena*, Dublim, 1973.
Origen; *The Song of Songs —Commentary and Homilies*, terj. R.P Lawson, LOndon, 1957.
Osborn, E.F; *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, 1954.
Osborne, A; *Ramana Maharshi and the Path of Self-Knowledge*, London, 1970.
Otto, R; *The Idea of the Holy*, terj. J. Harvey, New York, 1958.
Oulton, J. dan H. Chadwick; *Alexandrian Christianity; Selected Translations of Clement and Origen*, Philadelphia, 1954.
Ouspensky, L. dan V. Lossky; *Der Sinn der Ikonen*, Bern, 1952.
Pallis, M; *The Way and the Mountain*, London.
————;"A Fateful Meeting of Minds: A. K. Coomaraswamy and R. Guenon," dalam *Studies in Comparative Religion*, Summer-Autumn, 1878.
————; *Peaks and Lamas*, London, 1974.
————: *A Buddhist Spectrum*, London, 1980.
————; *Shakespeare in the Light of Sacred Art*, London, 1966.
Palmer, F; "Angelus Silesius: A Seventeenth Century Mistic," *Harvard Theological Review* 11 (1918).
Panikkar, R; *Inter-religiuos Dialogue*, New York,1978.

Paramananda, Swami; *Emerson and Vedanta,* Boston, 1918.
Passmore, J.A; *Ralph Cudwort,* Cambridge, 1951.
Perls, H; *L'Art et la beatue vus par Platon,* Paris, 1938.
Perry, W.N; *A Treasury of Tradisional Wisdom,* London dan New York, 1971.
Peter, K; *Form,* Sydney, 1980.
Pieper, J; *Uberlieferung-Begriff und Anspruch,* Munich, 1970.
Plard, H; *La Mystique d'Angelus Silesius,* Paris, 1943.
Polanyi, M; *The Tacit Dimension,* New York, 1966.
———; *Science, Faith and Society,* London, 1946.
———; *Knowing and Being,* London, 1969.
Popp, K.R; *Jakob Bohme und Isaac Newton,* Leipzig, 1935.
Popper, K; *The Poverty of Historicism,* Boston, 1957.
Powicke, F.J; *The Cambridge Platonists,* London, 1926.
Puech, C; *Le Manicheism: son fondateur, sa doctrine,* Paris, 1949
Pulver, M; *Schriften Franz von Baaders,* Leipzig, 1921.
Rad, G. von; *Wisdom in Israel,* London, 1972.
Raine, K. dan G. M. Harper (ed.); *Thomas Taylor the Platonist: Selected Writings,* Printeon, 1969.
Rahman, F; *Prophecy in Islam, Philosophy and Ortodoxy,* Chicago, 1979.
Ramanan, K. Venkata; *Nagarjuna Siddha, Nagarjuna's Philosophy as Presented in the Maha-prajna paramita-sastra,* Rutland, Vt., 1966.
Raven, C.E; *Natural religion and Christian Theology,* Cambridge, 1953.
Redepinning, E.R; *Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre,* 2 vol., Bonn, 1966.
Rideau, E; *Teilhar de Chardin: a Guide to His Thought,* terj. R. Hague London, 1967.
Robinson, J. (ed.); *The Nag Hammadi Library,* New York, 1977.
Roques, R; *Structures theologiques de la gnose Richard de saint Victor,* Paris, 1962.
———; *Libres sentiers vers l'Erigenisme,* Roma, 1975.
———; *L'Univers dionysien. Structure Hierarcheque du monde selon le pseudo-Denys,* paris, 1954.
———; "Remarques sur la signification de jean Scot Erigene," dalam *Miscellanea A. Combes,* Roma, 1967.
Rosenthal, F; *Knowledge Triumhant: The Concept of Knowledge in*

Medievel Islam, Leiden, 1970.
Rossmann, G; *Das konigliche Leben: Besinnung auf Angelus Silesius*, Zurich, 1956.
Roszak, Th; *Where the Wasteland Ends*, New York, 1972.
————; *Person/Planet*, New York, 1980.
Rowland, B; *Art in East and West*, Boston, 1966.
————; *The Art and Architecture of India: Buddhist, Hindu, Jain*, Baltimore, 1971.
Rowley, G; *Prinsiples of Chinese Painting*, Princeton, 1947.
Ruyer, R; *La Gnose de Princeton: des savants a la recherche d'une religion*, Paris, 1974.
Safa', Ikhwan al; *Der Streit Zwischen Mensch und Tier*, terj. F. Dieterici, Olms, 1969.
Samarta, S. dan J.B. Taylor (ed.); *Christian-Muslim Dialogue*, Genewa, 1977.
Sammons, J.L; *Angelus Silesius*, New York, 1967.
Sastri, P.S; *Ananda K. Coomaraswamy*, New Delhi, 1974.
Saveson, J.E; "Differing Reactions to Descartes Among the Cambridge Platonist." *Journal of the History of Ideas* 21/4 (1960).
Schaeffer, F.A: *The God Who is There*, Downers Grove, Ill., 1977.
Schaya, *The Universal Meaning of the Kabbala*, terj. N. Pearson, London, 1971.
Schimmel A.M. (ed.); *Orientalische Dichtung in den Ubersetzung Friedrich Ruckerts*, Bremen, 1963.
Schmitt, C; "Perennial Philosophy: Steucò to Leibniz," *Journal of the History of Ideas* 27 (1966).
Schneirder, G; *Gott-das Nichtandere, Undersuchunger zum metaphychen grunde bei Nickolaus von Kues*, Munster, 1970.
Schneider, H; *Quest for Mysteries*, Ithaca, N.Y., 1947.
Scholem, G; *Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Studien zu Grundlugriffen der Kabbala*, Frankfurt, 1973.
————; *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem, 1941.
Schuon, F; "Definitions," *France-Asie*, no. 80 (Jan. 1953): 64-1161.
————; "Pas de droit sacre a l'absurdite," *Etudes Traditionelles* 79/460 (1978).
————; *Wissende, Verschwiegene. Ein geweihte Hinfuhrung zur Esoterik*, Herderbucherei Initiative 42, Munich, 1981.
————; *The Trancendent Unity of Religions*, terj. P. Townsend, New York, 1975.

———; *Esoterism as Prinsip and as Way*, terj. William Stoddart, London, 1981,
———; *Stations of Wisdom*, terj. G. E. H. Palmer, London, 1961.
———; *Castes and Race*, terj. Marco Pallis dan Macleod Matheson, London, 1981.
———; *Le Soufisme, voile et quintessence*, Paris, 1980.
———; *In the Tracks of Buddhism*, terj. M. Pallis, London, 1968.
———; *Understanding Islam*, terj. D.M. Matheson, London, 1963.
———; *Logic and Transcendence*, terj. P.N. Townsend, New York, 1975.
———; *Spiritual Perspectives and Human Facts*, terj. D.M. Matheson, London, 1953.
———; "Dialoque between Hellenists and Christians," dalam *Light on the Ancient Worlds*, terj. Lord Northbourne, London, 1965.
Schuhl, P.M; *Platon et l'art de son temps*, Paris, 1934.
Serant, P; *Rene Guenon* Paris, 1953.
Sciacca, M.F; *Platone*, 2 vol., Milan 1967.
Sezgin, F; *Geschichte der Arabichen Schrifttums*, Leiden, 1970.
Shayegan, D; *Hindouisme et Soufisme, les relations de ;'Hindouisme et du Soufisme d'apres le "Majma al-bahrayn" de Dara Shokun*, Paris, 1979.
Shiloah, A; "L'Epitre sur la musique des Ikhwan al-Safa'," *Revue des Etudes Islamiques*, 1965 dan 1967.
Shurmann, R; *Meister Eckhart: Sermons and Treatises*, London, 1980
Shute, E; *Flaws in the TTheory of Evolution*, Nutle, N.Y., 1976.
Silesius, Angelus; *The Cherubic Wonderer*, seleksi terj. W. Trask New York, 1953.
———; *A Selection from the Rhymes of a German Mystic*, terj. P. Carus, Chicago, 1909.
Sina, Ibn; *Le livre des directives et remarques*, terj. A.M. Goichon, Paris-Beirut.
Siu, R.G; *The Tao of Science: An Essay on Western Knowledge and Eastern Wisdom*, Cambridge, Mass., 1958.
Smith, A.E. Wilder; *Man's Origin, Man's Destiny*, Wheaton, Ill, 1968.
———; *A Basic for a New Biology*, Stuttgart, 1976.
———; *Her konft und Zukunft des Menschen*, Besel, 1966.
Smith, H; *Forgotten Truth*, New York, 1976.
Smith, John; "A Praefatory Discourse concerning the True Way or

Method of Attaining to Divine Knowledge," dalam E.T. Campanac, *The Cambridge Platonists*, Oxford, 1961.
Smith, W.C; *Faith and Belief*, Princeton, 1979.
Steenberghen, F. Van; *Siger de Brabant d'apres ses oeuvres inedites*, 2 vol. Louvain, 1931-42.
Stérn, K; *The Flight from Woman*, New York, 1965.
Staebler, W; *Ralph Waldo Emerson*, New York, 1973.
Strich, F; *Goethe und die Weltliteratur*, Bern 1957.
Suhrawardi; *Opera metaphysica et mystica*, vol. 2, Tehran-Paris, 1977.
Suzini, E; *Le Pelerin Cherubique*, 2 vol., Paris, 1964.
————; *Franz von Baader et le romantisme mystique*, 3 vol., Paris, 1942.
Tabataba'i, 'Allamah; *Shi'ite Islam*, terj. S. H. Nasr, London dan Albany (N.Y.), 1975.
————; Usul-i falsafah wa rawisy-i ri'alizm, 5 vol. Qum, 1332-50 (A.H. Solar).
Tabrizi, Gh. Sabri; *The "Heaven" and "Hell" of William Blake*, London, 1973.
Talbot, M; *Mysticism and the New Physics*, New York, 1981.
Tanseley, D; *Subtle Body, Essence and Shadow*, London, 1977.
Thimus, A. von; *Die harmonikale Symbolik des Altertums*, Berlin, 1868-76.
————; *Der horende Mensch*, Berlin 1932; *Akroasis: The Theory of World Harmonics*, Boston, 1970.
————; *Orphikon. Eine Harmonikale Symbolik*, Basel-Stuttgart, 1973.
Thompson, W.I; *Passage About Earth*, New York, 1974.
Todd, Nancy (ed.); *Book of the New Alchemists*, New York, 1980.
Todd, John dan Nancy Todd, *Tomorrow is Our Permanent Address*, New York, 1980.
Tourniac, J; *Propos sur Rene Guenon*, Paris, 1973.
Trautmann, J; *Von wesentlichem Leben: Eine Auswahl aus dem Cherubinischen Wandersmann des Angelus Silesius*, Hamburg, 1946.
Tulloch, J; *Rational Theology and Christian Philosopy in England in the Seventeenth Centery*, 2 vol., London dan Edinburgh, 1872.
Underhill, E; *Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Conciousness*, New York, 1960.

Urban, W; *The Intelligible World, Metaphysic and Value*, New York, 1929.
Vallin, G; "Nature integrale et Nature mutilee," *Revue philosophique*, 1 (1974).
Vaux, R. de; "La premiere entree d'Averroes chez les Latins," *Reveu des Sciences Philosophiques et Theologiques* 22 (1933).
————; *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XII-XIII siecles*, Paris, 1934.
Volker, W; *Der wahre Gnostiker Clemens of Alexandrianus*, Berlin, 1952.
Walker, D.P; *The Ancient Theology, Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to Eigteenth Century*, London, 1972.
Warrain, F; *La Theodicee de la Kabbale*, Paris, 1949.
Wary, J.G; *Greek Aesthetic Theory. A Study of Callistic and Aesthatic Concept in the Works of Plato and Aristotle*, London, 1962.
Watson, E.L. Grant; *Nature Abounding*, London, 1941.
West, J.A. dan J.G. Toonder; *The Case for astrology*, London, 1970.
Wigner, E; *Symmetries and Reflections*, Cambridge, Mass., 1970.
Wolfson, H.A; *The Problem of Soul of the Spheres*, Washington, 1962.
————; *Christianity and Islam*, Cambridge, Mass., 1948.
————; *Crescas Critique of Aristotle*, Cambridge Mass., 1929.
Yates, F; *The Accult Philosophy in the Elizabethan Age*, Londor dan Boston, 1979.
Yohannan, J.D; "Emerson's Translations of Persian Poetry from German Sources," *American Literature* 14 (1943).
Zaehner, R.C; Zurvan, *A Zoroastrian Dilemma, Iranian and Manichaean Religion*, Leipzig, 1945.
————; *The Teachings of the Magi*, London, 1956.
————; *Evolution in Religion: A Study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin*, Oxford, 1971.
Zimmer, H; *The Art of Indian Asia; Its Muthology and Transformations*, ed. J. Campbell, 2 vols., New York, 1955.
————; *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, New York, 1963.
Zolla, E; *Che Cos'e la Tradizione*, Milan, 1971.
————; "Naturphilosophie and Transcendentalism Revisited," *Shopia Perennis* 3/2 (Autumn 1977).
————; *Meraviglie della natura: l'alchimia*, Milan, 1975.

———; *The Androgyne, Fusion of the Sexes*, London, 1981.
Zoller, R.Z; *The Loss Key to Prediction*, New York, 1980.

Indeks

D

E

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S